
3 1761 09374786 3





HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

III

Paris. — Typographie Ferdinand Imbert, 7, rue des Canettes.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

SON ÉMINENCE LE CARDINAL ZÉPHIRIN GONZALEZ

DES FRÈRES PRÊCHEURS, ARCHEVÊQUE DE SEVILLE

TRADUITE DE L'ESPAGNOL, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES

Par le R. P. G. de PASCAL

MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE

TOME TROISIÈME



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-EDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

1891

HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE

CRISE SCOLASTICO-MODERNE

TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE A LA PHILOSOPHIE MODERNE

§ I. — LA RENAISSANCE.

Avec la décadence de la Philosophie scolastique, commencée et développée par les causes diverses que nous avons indiquées, durant les XIVe et XVe siècles, coïncide dès le premier tiers du XVe siècle, l'apparition des premiers symptômes de la Renaissance, que l'on peut, à son tour, considérer comme le point de départ et comme la forme générale du mouvement philosophique, qui constitue la transition de la Philosophie scolastique à la Philosophie moderne. N'oublions pas cependant que ce mouvement philosophique, qui embrasse une grande partie du XVe siècle et le XVIe siècle tout entier, ne doit pas exclusivement son existence et son caractère à la Renaissance. Il reçut d'elle sans doute sa première impulsion, et il fut généralement animé de son esprit néo-païen, mais il dut en grande partie son développement, ses manifestations et son caractère à d'autres

grands évènements contemporains, parmi lesquels il faut compter l'invention de l'imprimerie, la découverte du Nouveau-Monde, les voyages dans l'Inde, les luttes doctrinales suscitées par le protestantisme, l'invasion croissante des légistes et du pouvoir civil, la formation et la prédominance de la classe moyenne, les tendances sécularisatrices et absolutistes du gouvernement, et les guerres politico-religieuses de l'époque.

La fermentation produite dans les esprits par toutes ces causes, la fascination exercée par la Renaissance, ou, pour mieux dire, par la soudaine apparition des arts, des lettres et de la Philosophie gréco-romaine, donnèrent naissance à ce mouvement philosophique, confus, désordonné et complexe, qui remplit les XVe et XVIe siècles, et qui constitue la transition de la Philosophie scolastique à la Philosophie moderne. L'esprit humain, ravi par la beauté plastique de la forme grecque, méprisa la beauté idéale et morale des arts chrétiens; séduit par les prédicants du libre examen, enthousiasmé par les noms, les écrits et les systêmes des anciens philosophes de la Grèce, il s'avança, comme pris d'ivresse, dans toutes les directions, abandonnant le terrain ferme de la subordination de l'idée philosophico-rationnelle à l'idée chrétienne, mettant en oubli cette sobriété scientifique dont la Philosophie scolastique a donné dans ses plus grands et ses plus nobles représentants de si brillants exemples. La Philosophie de la Renaissance, sauf quelques excep-

tions, se dressa hautaine contre la Philosophie scolastique, au lieu de la relever de sa décadence, de corriger ses abus et ses défauts, et surtout de la compléter et d'agrandir ses horizons par la culture des sciences physiques, exactes et naturelles. Si l'esprit humain, au lieu de suivre dans l'ordre philosophique la tendance néo-païenne et rationaliste de la Renaissance, avait travaillé à perfectionner et à restaurer la Philosophie scolastique ; si, dans l'ordre religieux, au lieu de subir l'influence protestante qui devait porter ses fruits naturels, le rationalisme et le naturalisme, il s'était développé sous l'action du catholicisme, quel serait à l'heure présente l'état de l'Europe? Serait-elle agitée, comme elle l'est, par tant de funestes pressentiments d'un triste avenir? Serait-elle menacée par ces doctrines et par ces mœurs de sensualisme universel, et par le socialisme athée? Il y a là un problème qui mérite de fixer l'attention de tous les hommes qui pensent, à tout le moins de ceux pour qui la Philosophie de l'histoire renferme autre chose qu'une conception déterministe, et qui estiment que l'humanité n'est pas une simple branche de la physique.

§ II. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE A L'ÉPOQUE DE TRANSITION.

« Entre la Philosophie scolastique et la Philosophie moderne », écrit V. Cousin, « il y a celle que

l'on pourrait appeler avec justice la Philosophie de la Renaissance, parce que, si cette Philosophie est quelque chose, elle est avant tout une imitation de l'antiquité. Son caractère est presque entièrement négatif, elle rejette la scolastique, aspire à quelque chose de nouveau, et forme le nouveau avec l'antiquité. A Florence on traduit Platon et les Alexandrins, on fonde une Académie remplie d'enthousiasme, dépourvue de critique, où, comme dans un autre temps, à Alexandrie, on amalgame Zoroastre, Orphée, Platon, Plotin et Proclus, l'idéalisme et le mysticisme, un peu de vérité et beaucoup de fausseté. Ici on adopte la Philosophie d'Épicure, c'est-à-dire, le sensualisme et le matérialisme ; là on embrasse le stoïcisme ; autre part on se livre au pyrrhonisme. Si, presque partout, Aristote est combattu, c'est l'Aristote du Moyen-Age, l'Aristote d'Albert le Grand et de saint Thomas, l'Aristote qui, bien ou mal compris, avait servi de fondement ou de règle à l'enseignement chrétien ; mais on étudie en même temps et on invoque le véritable Aristote, et à Bologne et à Rome par exemple, on se sert de lui pour attaquer le Christianisme. En réalité, cette époque médiocre ne compte aucun homme de génie que l'on puisse mettre en parallèle avec les grands philosophes de l'antiquité, du Moyen-Age et des temps modernes ; elle n'a produit aucun monument durable, et si on la juge par ses œuvres, il y a des motifs d'être sévère pour elle ».

Ce passage de Cousin exprime assez exactement les caractères généraux de ce que l'écrivain français appelle la Philosophie de la Renaissance, et que nous appelons Philosophie de transition scolastico-moderne. Son caractère le plus général est l'imitation artificielle et exagérée de l'antiquité, et, comme conséquence, le culte de la forme au détriment du fond, la lutte contre la scolastique, et trop souvent, comme résultat de cette lutte, la négation des idées chrétiennes qui, alors comme aujourd'hui, avaient le privilège d'exciter les colères, les attaques passionnées de l'indifférentisme, du rationalisme et de l'incrédulité. Tous ces caractères, sans parler des multiples éléments philosophiques de l'antiquité païenne, sont amalgamés, et comme *syncrétisés* dans les principaux représentants de cette Philosophie de transition, mais dans des proportions très diverses : de là des écoles d'un caractère varié, qui rendent très mal aisée la classification méthodique des systèmes éclos durant cette période.

Nous essaierons cependant d'arriver à une classification aussi exacte et aussi complète que possible. Nous diviserons la Philosophie de cette époque, dans les écoles suivantes : école platonicienne, ou, si l'on veut, néo-platonicienne ; école aristotélicienne ; école anti-aristotélicienne ; école physico-naturaliste ; école théosophico-naturaliste ; école indépendante ; école philosophico-politique. Après cela, nous parlerons du mouvement philosophique au sein du protestantisme,

de la Philosophie traditionnelle ou scolastico-chrétienne, et enfin, de l'école sceptique.

§ III. — ÉCOLE PLATONICIENNE.

Cette école de la Renaissance, que l'on pourrait appeler école platonico-italienne, attendu que presque tous ses représentants fleurirent en Italie, dut sa première impulsion au grec Georges Gémistus, qui se donna à lui-même le nom de *Pléthon*. Il vint en Italie pour assister au concile de Florence en 1438, et il commença à exposer dans cette ville la Philosophie de Platon ; ses leçons furent accueillies avec un grand enthousiasme.

A vrai dire, ce que Georges Gémistus enseignait, ce n'était point la pure doctrine de Platon, mais une doctrine renouvelée de l'ancien néo-platonisme. Comme tous les partisans de cette école dans cette période de la Renaissance, Gémistus attaque avec acharnement Aristote, particulièrement dans ses théories qui ont trait à la théologie et à la morale. Les arguments du fondateur du Lycée contre les idées de Platon, sa doctrine sur les substances premières et secondes, sont aussi l'objet des plus vives attaques de la part des philosophes de la Renaissance. A en juger par quelques pages de ses œuvres, en particulier du *Traité des lois*, qui fut publié comme ouvrage inédit en 1858, le philosophe byzantin poussait l'enthousiasme au

point de remplacer, s'il l'avait pu, la religion chrétienne par le mysticisme alexandrin. Pléthon inspira au grand duc de Toscane, Cosme de Médicis, un amour extrême pour la Philosophie de Platon. D'après Marsile Ficin, l'idée d'élever à Florence l'*Académie Platonicienne*, qui devint si fameuse en Italie, fut suggérée à Cosme, par les éloquentes leçons de Pléthon sur Platon et sa doctrine [1].

La campagne entreprise par Gémistus contre Aristote, en faveur de Platon, fut continuée, bien qu'avec plus de modération et dans un sens plus chrétien, par le fameux *Bessarion*. Bessarion naquit à Trébizonde en 1388, et il assista au concile de Florence comme Archevêque de Nicée ; il fut ensuite Patriarche de Constantinople et devint Cardinal de l'Église romaine, dont il enseigna et pratiqua constamment la doctrine après le concile ; il mourut au mois de novembre 1472.

Dans son ouvrage principal, *Adversus calumniatorem Platonis*, écrit contre la *Comparatio Aristotelis et Platonis* de l'aristotélicien Georges de Trébizonde, Bessarion élève Platon au-dessus

1. « Magnus Cosmus », écrit Ficin dans son prologue à la traduction des *Ennéades* de Plotin, « senatus-consulto patriæ pater, quo tempore concilium inter Græcos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiæ tractabatur, philosophum græcum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis platonicis disputantem frequenter audivit. E cujus ore fervente sic afflatus est, protinus ut inde academiam quamdam alta mente conceperit, hanc opportuno primo tempore pariturus ».

d'Aristote, mais il s'efforce en même temps d'éviter les exagérations de Pléthon. Le cardinal grec rendit de grands services aux lettres et à la Philosophie par sa traduction des *Memorabilia* de Xénophon, et surtout par ses versions, un peu trop littérales cependant, de la métaphysique d'Aristote, et des fragments métaphysiques de Théophraste.

§ IV. — MARSILE FICIN.

Le disciple le plus remarquable de Gémistus Pléthon, et en même temps le représentant principal du platonisme italien de la Renaissance, fut *Marsile Ficin*, qui naquit à Florence en 1433, et mourut en 1499. Médecin renommé et littérateur éminent, il fut placé par Cosme de Médicis à la tête de l'Académie platonicienne établie à Florence en 1460. Porté par ses affections platoniciennes vers les doctrines alexandrines, il consacra une grande partie de sa vie à vulgariser parmi les lettrés les opinions et les œuvres de Platon, de Plotin, de Jamblique, de Porphyre et d'autres néo-platoniciens. Le médecin florentin couronna ses travaux de propagande par un traité remarquable qui a pour titre: *Theologia platonica de immortalitate animorum*. Le platonisme de Ficin n'est ni exclusif, ni antichrétien, comme celui de quelques-uns de ses contemporains. Le philosophe de Florence admettait dans son œuvre,

avec l'élément platonicien, non seulement de nombreux éléments alexandrins, mais encore quelques idées aristotéliciennes, et il rejetait les interprétations averroïstiques de certains sur la nature de l'entendement humain d'après Aristote.

Loin de suivre la tendance antichrétienne de Pléthon et de quelques autres, Ficin s'étudie à mettre en relief l'harmonie de la Philosophie platonicienne avec la doctrine chrétienne.

Sa *Theologia platonica de immortalitate animorum* n'est point un simple traité de psychologie comme on pourrait le croire ; c'est aussi un traité plus ou moins complet de théodicée chrétienne dans lequel on discute un grand nombre de problèmes théologiques et métaphysiques. Conformément à cet esprit large et conciliateur, Ficin adopte la doctrine d'Aristote sur quelques points importants ; ainsi, malgré ses affections platoniciennes, il enseigne avec Aristote que l'âme raisonnable est la forme substantielle de l'homme : *Mens igitur forma illa est, per quam quisque nostrum in humana specie collocatur.*

Parmi les nombreuses raisons qu'il apporte pour démontrer l'immortalité de l'âme, il en est d'excellentes, il en est d'autres qui ne manquent pas d'originalité.

Néanmoins le disciple de Platon et des néoplatoniciens d'Alexandrie se revèle presque à chaque pas dans ses œuvres. Avec eux, il enseigne, entre autres choses, que non seulement les sphères célestes sont animées, mais encore que la

terre, l'eau, l'air et le feu, ont leur âme propre: *Globo terreno una anima sufficit.... Animam suam habeat aër, suamque ignis, eadem ratione qua terra suam et aqua. Similiter octo cælorum globi animas octo.*

Le philosophe florentin attribue à l'âme de la terre l'origine des animaux que l'on disait produits *ex putrescente materia* [1], il nie par conséquent ce qu'on appelle aujourd'hui génération spontanée.

Marsile Ficin et le cardinal Bessarion peuvent être considérés comme les représentants les plus authentiques et les plus raisonnables de l'école platonicienne de la Renaissance. En même temps qu'ils vulgarisaient les œuvres du philosophe athénien, et qu'ils appelaient l'attention sur l'excellence de sa Philosophie, ils le faisaient avec la mesure propre aux hommes supérieurs, sans méconnaître l'importance philosophique d'Aristote et des scolastiques, et surtout en démontrant par la plume et par l'exemple que la restauration de la Philosophie, des sciences et des arts, devait s'accomplir sans renier l'Église catholique et sans attaquer ses institutions.

1. « Quapropter herbæ animantesque, quæ sola putrefactione nasci videntur in terra, non minus a propriis causis oriri debent quam quæ a propagatione nascuntur. Sed ubinam sunt hæ propriæ causæ? Procul dubio in terrena vita, sunt terrenarum vitarum causæ propriæ... Erunt igitur illæ causæ in anima terræ ». *Theol. plat., de immort. anim.* lib. IV, cap. 1.

§ V. — CONTINUATION DE L'ÉCOLE PLATONICIENNE.

Le fameux *Jean Pic de la Mirandole* qui naquit en 1463 et qui mourut en 1494, à peine âgé de 30 ans, fut disciple de Marsile Ficin ; il suivit ses tendances néo-platoniciennes, modifiées cependant par certaines idées mystiques et cabalistiques. Ses connaissances étaient immenses et très supérieures à son âge ; il cultiva particulièrement la Philosophie, la théologie, l'hébreu, et quelques autres dialectes sémitiques, le grec, l'astronomie, ou, pour mieux dire, l'astrologie. En 1486, il vint à Rome et invita tous les savants de l'Europe, dont il s'offrait à rembourser les frais de voyage, à discuter avec lui neuf cents conclusions qu'il publia, empruntées à toutes sortes de sciences. La discussion n'eut pas lieu, parce que l'on éleva des doutes sur l'orthodoxie de quelques conclusions [1]. Dans les dernières années de sa vie, Pic se livra à l'étude presque exclusive des Saintes Lettres, il distribua aux pauvres une grande partie de son riche patrimoine, et il mourut dans la pratique des vertus chrétiennes.

Bien que les historiens de la Philosophie placent d'ordinaire Pic de la Mirandole parmi les représentants de l'école platonico-italienne, la vérité est que cet écrivain est encore plus éclectique

1. Pic écrivit une apologie des thèses accusées, et en 1493 Alexandre VI publia un rescrit favorable à l'orthodoxie, au moins personnelle, de l'auteur.

et cabaliste que platonicien. A coup sûr, il reconnaît la supériorité de la doctrine de Platon et de ses disciples, et il manifeste une prédilection marquée pour elle ; *quorum doctrina... inter omnes philosophias habita est sanctissima.* Il se glorifie de l'avoir popularisée pour la première fois en Italie, *et a me nunc primum, quod sciam,... est in publicum allata ;* mais il n'est pas moins certain qu'il se glorifie aussi de connaître, de comparer, de discuter les opinions des différentes écoles, *non unius modo, sed omnigenæ doctrinæ placita in medium afferre volui*, pour arriver ainsi à la vérité : *ut hac complurium sectarum collatione ac multifariæ discussione philosophiæ, ille veritatis fulgor... illucesceret.*

Conformément à cette tendance éclectique, Pic se propose de concilier les textes et les sentences qui apparaissent discordantes chez les principaux philosophes. Ainsi il cherche à mettre d'accord Platon et Aristote, *Platoni Aristotelisque concordiam*, Scot et saint Thomas, et jusqu'à Averroès et Avicenne ; *in quibus Scoti et Thomæ, plures in quibus Averroes et Avicennæ sententiæ, quæ discordes existimantur, concordes esse nos asseveramus* [1]. Avec le plus grand nombre des

1. Au milieu de ses tendances conciliatrices, le disciple de Ficin révèle ses préférences platoniciennes, comme on le voit particulièrement par ce passage curieux où il exprime son jugement sur les principaux philosophes gentils et chrétiens. Après avoir parlé avec éloges de Trimégiste, de Pythagore, de Platon et d'Aristote, il ajoute : « Atque ut a nostris, ad quos postremo philosophia pervenit, nunc exordiar :

platoniciens, Pic admet que les cieux sont des corps animés [1]; mais ce qui caractérise avant tout la doctrine du disciple de Ficin, et ce qui l'affaiblit, c'est l'importance et la valeur scientifique qu'il accorde à l'astrologie, à la magie et à la cabale [2].

François Pic de la Mirandole, neveu du précédent dont il écrivit la biographie, fut aussi un lit-

est in Joanne Scoto, vegetum quiddam atque discussum ; in Thoma, solidum et æquabile ; in Egidio, tersum et exactum ; in Francisco, acre et acutum ; in Alberto, priscum, amplum et grande ; in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum. Est apud Arabes, in Averroe firmum et inconcussum, in Avempace et Alpharabio, grave et meditatum ; in Avicenna, divinum atque platonicum. Et apud Græcos, in universum quidem, nitida in primis et casta philosophia. Apud Themistium, elegans et compendiaria. Apud Alexandrum, constans et docta. Apud Theophrastum, graviter elaborata. Apud Ammonium, enodis et gratiosa. Et si ad platonicos te converteris, ut paucos percenseam : in Porphyrio, rerum copia, et multijuga religione delectaberis ; in Jamblico, secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis ; in Plotino, primum quidquam non est quod admireris, qui se undique præbet admirandum quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem, sudantes platonici vix intelligunt ». *Op. omnia.*, t. I, p. 325.

1. « Qui negat cœlum esse animatum, ita ut motor ejus non sit forma ejus, non solum Aristoteli repugnat, sed totius philosophiæ fundamenta destruit ».

2. Voici quelques propositions qui ont trait à ces divers points : *Nulla est scientia quæ nos magis certificat de divinitate Christi, quam magia et cabala. — Quælibet vox virtutem habet in magia, in quantum Dei voce formatur. — Sicut hymni David operi Cabalæ mirabiliter deserviunt, ita hymni Orphei operi vere licitæ et naturalis Magiæ. — Nihil habebit firmum in opere qui Vestam non attraxerit. Per mysterium duarum litterarum Vau et Jod, scitur quomodo ipse Messias ut Deus, fuit principium suiipsius ut homo....*

térateur distingué, et il suivit les tendances de son oncle, particulièrement dans la partie mystico cabalistique.

Dans une direction analogue, il faut signaler deux écrivains allemands qui furent plutôt des lettrés que des philosophes. Le premier *Jean Reuchlin*, né en 1455 et mort en 1522, se distingue par les tendances néoplatonico-cabalistes qu'offrent ses deux ouvrages principaux, *De arte cabalistica*, et *De verbo mirifico*. Ce dernier livre est écrit sous la forme d'un dialogue entre un gentil, un juif et un chrétien. Ses attaques contre les Ordres religieux et contre Rome, ainsi que celles de son contemporain Ulric de Hutten, préparèrent l'avènement du protestantisme.

Le second représentant de la tendance signalée fut *Cornélius Agrippa* qui naquit à Cologne en 1486, et qui mourut à Grenoble en 1535. Les écrits d'Agrippa, sans parler de leurs tendances pythagorico-platoniciennes, donnent une grande importance à la magie qu'il divise en naturelle, céleste et religieuse. Ses œuvres les plus importantes comme philosophe sont : *De occulta philosophia* et *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Dans ces ouvrages, principalement dans le dernier, abondent des idées sceptiques ; on y découvre aussi des réminiscences lulliennes.

Agrippa fut en quelque sorte le précurseur des Paracelse, des Cardan et d'autres médecins hardis qui attirèrent l'attention par leurs théories et leurs pratiques cabalistiques, et par leurs excur-

sions désordonnées dans le champ de la Philosophie et des sciences.

Reuchlin, l'humaniste peut-être le plus remarquable du XVe siècle, représente la réaction exagérée des lettres humaines contre les défauts de la scolastique, défauts qui, à cette époque, atteignaient leur apogée, grâce au triomphe de l'école nominaliste, alors représentée en Allemagne par Gabriel Biel, compatriote et ami de Reuchlin. Il faut dire, à l'honneur de celui-ci, qu'il se maintint ferme et mourut dans la foi catholique, malgré les vives et fréquentes sollicitations de Luther pour l'attirer dans son parti, et bien qu'il eût vu son neveu Mélanchton apostasier le Catholicisme pour se faire l'auxiliaire et le défenseur de la fausse Réforme.

§ VI. — ÉCOLE ARISTOTÉLICIENNE.

En face et à côté des admirateurs de Platon et des restaurateurs de ses théories plus ou moins modifiées, apparut l'école aristotélicienne, représentée d'abord par des écrivains venus de la Grèce, et ensuite par leurs disciples en différents pays de l'Europe, et particulièrement en Italie. L'école aristotélicenne de la Renaissance ne représente pas la pure doctrine d'Aristote, pas plus que l'école *platonicienne* de cette époque ne représente la vraie doctrine du philosophe qui lui donna son nom, mais elle représente la doctrine du Stagyrite, tantôt amalgamée avec certains éléments plato-

niciens, ou au moins avec les idées personnelles de leurs auteurs, tantôt modifiée par les interprétations et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie et d'Averroès. Ainsi l'école aristotélicienne de cette époque, en laissant de côté pour le moment l'école aristotélico-scolastique, peut se diviser en école *gréco-aristotélicienne*, école *aristotélico-alexandrine*, et école *aristotélico-averroïste*.

Les principaux représentants de la première sont :

a) *Georges Scholar* (*Scholarius*) appelé aussi Gennade, qui mourut en 1464, Patriarche de Constantinople. Se trouvant en Italie, à cause du Concile de Florence, il publia un livre où il défend Aristote contre les attaques passionnées et les accusations peu motivées de son compatriote Gémistus Pléthon. Il écrivit aussi des Commentaires sur l'*Introduction* de Porphyre, et sur une grande partie de l'*Organon* d'Aristote. Il traduisit en outre en grec, différentes œuvres de saint Thomas, y compris le traité *De sex principiis* de Gilbert de la Poirée. Son aristotélisme n'est pas très pur, mais il se rapproche sensiblement de celui que contient la Philosophie scolastique.

b) *Georges de Trébizonde* est le second représentant de l'école gréco-aristotélicienne de cette époque. Il consacra la plus grande partie de sa longue vie (1396-1486), à traduire du grec en latin les œuvres d'Aristote, et il en fit suivre plusieurs de commentaires dans lesquels on remarque une

certaine combinaison des idées de Cicéron avec celles d'Aristote. Dans son ouvrage le plus original, *Comparatio Platonis et Aristotelis*, il combat vivement Pléthon, qu'il accuse, non sans quelque fondement, de défigurer la religion chrétienne, à laquelle il prétendait substituer une espèce de religion néo-platonico-païenne.

c) *Théodore de Gaza*, né à Thessalonique, ami de Bessarion, combattit les conclusions antichrétiennes de Gémistus, exerça une propagande active en faveur de la doctrine d'Aristote, dont il traduisit en latin les traités de sciences physiques et naturelles.

d) *Jean Argyropulo*, originaire de Constantinople, mort à Rome en 1486, contribua aussi à la propagande aristotélicienne par ses traductions des livres : *De Cœlo*, *De Anima*, de l'*Organon* et de l'*Éthica ad Nichomacum*.

e) A ces écrivains on peut ajouter *Jacques Lefèvre*, partisan et propagateur de l'Aristotélisme et né à Étaples — *Jacobus Faber Stapulensis*, en France, dont Reuchlin écrit : *Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit*. Il expliqua et paraphrasa plusieurs ouvrages d'Aristote. Il suit en plusieurs points ses doctrines, mais en les amalgamant avec des idées plus ou moins étrangères et originales, et en ressuscitant parfois les tendances quelque peu sceptiques et positives de Nicolas de Cusa.

f) *Agricola* (Rodolphe, 1442-1485) mérite aussi une place parmi les représentants de l'école aris-

totélicienne de la Renaissance. Après avoir étudié la Philosophie à Louvain, il passa en Italie, où il se consacra à l'étude des classiques, sous la direction des savants venus de la Grèce, particulièrement de Théodore de Gaza. En Philosophie, il suivit la direction de ce dernier, s'efforçant d'enseigner la doctrine authentique d'Aristote, et de l'exposer dans un latin pur et élégant. Dans son livre *De dialectic ainventione*, espèce de logique et de rhétorique calquée sur les idées d'Aristote, de Cicéron et de Quintilien, il disserte avec jugement et dans un style pur, sur la nature, l'utilité et le bon usage de la logique.

§ VII. — ÉCOLE ARISTOTÉLICIENNE ALEXANDRINE.

Dans son prologue à la version des *Ennéades* de Plotin, Marsile Ficin écrit ce qui suit : « Le monde savant dans lequel dominent les Péripatéticiens est généralement divisé en deux sectes ; la première est celle des *Alexandrins*, la seconde, celle des *Averroïstes*. Les premiers opinent que notre entendement est mortel ; les seconds prétendent qu'il est unique pour tous les hommes. Les uns et les autres renversent toute religion, principalement parce qu'ils nient que la Providence de Dieu s'exerce à l'égard des hommes ; et en ces deux points ils s'éloignent également de leur maître Aristote » [1].

1. « Totus fere terrarum orbis a peripateticis occupatus, in duas

Ces paroles de Ficin caractérisent très bien le double mouvement aristotélicien et renaissant qui eut lieu dans les universités italiennes, particulièrement à Bologne et à Padoue. Le représentant le plus remarquable du premier, c'est-à dire, de l'école aristotélico-alexandrine fut le fameux

a) *Pierre Pomponazzi*, qui naquit à Mantoue en 1462, et mourut à Bologne en 1524. Dans ses écrits il expose ou il prétend exposer la doctrine d'Aristote, à l'aide des commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie qu'il cite presque à chaque pas. Son livre *De immortalitate animorum* dans lequel il s'efforce de prouver qu'Aristote a nié l'immortalité de l'âme humaine, et que la raison humaine ne peut démontrer cette immortalité, bien qu'on doive l'admettre à cause de l'autorité de l'Écriture et de l'Église, produisit une grande sensation et un vrai scandale dans toute l'Italie. Vivement combattu par Augustin Nifus, il écrivit une Apologie de son livre, et, comme quelques-uns de ses contemporains, il chercha à éluder la responsabilité de sa périlleuse doctrine, en disant qu'une proposition peut être vraie en Philosophie et fausse en Théologie.

plurimum sectas divisus est, *Alexandrinam et Averroïcam:* illi quidem intellectum nostrum esse mortalem dicunt, hi vero unicum esse contendunt : utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse ». *Plot. op. Marsilio Ficino interp.*

D'ailleurs, Pomponazzi, loin d'être averroïste, comme on l'a affirmé, est l'adversaire décidé du philosophe arabe et de ses théories, en particulier de celle qui regarde l'unité de l'entendement humain, théorie que Pomponazzi appelle *figmentum maximum et inintelligibile.* Aussi donne-t-il de grands éloges à la réfutation qu'en a fait saint Thomas; il reconnaît qu'elle est si rigoureuse qu'elle ne laisse rien à désirer, et qu'il est impossible aux partisans de l'Averroïsme d'y répondre quoi que ce soit. *Ut sententia mea nihil infactum nullamque responsionem quam quis pro Averroe adducere potest impugnatam relinquat; totum enim impugnat, dissipat et annihilat, nullumque averroïstis refugium relictum est, nisi convitia et maledicta in divinum et sanctum virum.*

Il écrivit, en outre, *De Fato, libero arbitrio, prædestinatione et providentia Dei.* Dans cet ouvrage, ainsi que dans celui qui a pour titre : *De Incantationibus*, on rencontre, presque à chaque page, des propositions téméraires et très dangereuses au point de vue chrétien. Les forces inconnues de la nature, celles de l'imagination de l'homme, et l'influence des astres servent de prétexte à Pomponazzi pour nier la réalité des maléfices diaboliques, des possessions démoniaques, et des guérisons miraculeuses obtenues par les reliques des saints.

Dans la dernière de ces œuvres, Pomponazzi enseigne de la façon la plus claire que l'empire que

certains hommes exercent sur les tempêtes, sur la mer et même sur le démon, est dû à l'influence des astres, — *naturali vi pollent tempestatibus, mari, ipsique diabolo imperandi*, et que certaines plantes et certaines pierres contiennent les forces nécessaires pour produire des miracles.

Après avoir affirmé que la Providence divine et le libre arbitre sont incompatibles, — *providentiam divinam et liberum arbitrium humanum non posse simul stare in eodem*, et après avoir attaqué la doctrine de saint Thomas sur la prédestination, qu'il s'efforce de montrer inconciliable avec la liberté, le philosophe italien, prenant prétexte de l'approbation donnée par Jésus-Christ à la doctrine du Docteur Angélique, comme on le rapporte dans sa vie, soumet, ou, pour mieux dire, paraît soumettre son jugement et ses idées sur ce point, à l'enseignement de l'Église, bien qu'à son sens, les raisons alléguées par saint Thomas n'aient aucune valeur scientifique et réelle.

En résumé : la doctrine de Pomponazzi est un mélange d'aristotélisme naturaliste et de scepticisme religieux [1].

b) Le disciple le plus fidèle de Pomponazzi fut le Napolitain *Simon Porta* († 1555), qui, dans son livre, *De rerum naturalibus principiis*, et dans celui qui a pour titre, *De Anima et mente humana*,

1. Le scepticisme philosophique et religieux du professeur de Padoue éclate dans l'épitaphe qu'il avait lui-même composé pour sa tombe : *Hic sepultus jaceo. Quare? Nescio : nec si scis aut nescis, curo. Si vales, bene est. Vivens valui. Fortasse nunc valeo : si aut non, dicere nequeo.*

reproduit les théories naturalistes de son maître, et ses idées peu conformes à la doctrine chrétienne.

c) *Jacques Zabarella*, né à Padoue, où il enseigna la Philosophie de 1564 à 1589, année de sa mort, s'appuie dans les questions psychologiques sur Alexandre d'Aphrodisie ; il fait cependant certaines réserves en faveur de l'immortalité de l'âme, et il enseigne que bien que notre âme ne soit pas naturellement immortelle, elle le devient en vertu d'une certaine illumination divine qui la rend participante de la vie de Dieu.

d) *César Cremonini*, qui naquit en 1552 et mourut en 1631, peut être regardé comme le dernier représentant remarquable de l'école aristotélico-alexandrine au point de vue psychologique. N'oublions pas que, soit Cremonini, soit plusieurs autres, les philosophes de cette époque font un amalgame des théories d'Averroès avec l'interprétation alexandrine sur divers points de la Philosophie.

En réalité, Cremonini, Zabarella et quelques autres professaient une sorte d'éclectisme étroit, et limité à la doctrine aristotélicienne, interprétée, tantôt dans le sens de l'école d'Alexandrie, tantôt dans le sens d'Averroès ; et ils adoptaient de préférence les solutions qui étaient les plus conformes à la doctrine catholique. Néanmoins, quelques critiques, parmi lesquels il faut compter Bayle et Renan, affirment, non sans quelque fondement, que l'orthodoxie de Cremonini est plus extérieure

et apparente que réelle. Il expose, en les appuyant sur des raisons plus ou moins solides, des doctrines hétérodoxes, protestant que son but est d'exposer non ses opinions personnelles, mais celles d'Aristote, commentées par Alexandre d'Aphrodisie et par Averroès. Plusieurs philosophes italiens de la Renaissance employèrent cette manœuvre pour déguiser leur incrédulité et leur hétérodoxie réelle, et on peut leur appliquer ce que Bayle dit de Cremonini : *Nihil habebat pietatis, et tamen pius haberi volebat.*

§ VIII. — GINÈS DE SÉPULVÉDA.

L'espagnol *Sépulvéda* (Jean Ginès) mérite aussi d'être compté parmi les représentants de l'école aristotélico-alexandrine. Il ne fut, en aucune façon, partisan de ses idées antichrétiennes, mais il contribua efficacement à son éclat et à sa propagande par sa traduction des livres métaphysiques d'Aristote, avec les Commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie. Ce philosophe espagnol naquit à Pozoblanco, province de Cordoue, en 1490, et il mourut en 1573. Il fut le théologien et l'historiographe de Charles-Quint, il voyagea beaucoup et passa de longues années en Italie.

La doctrine de Sépulvéda, comme on le voit d'après ses lettres et d'après ses livres : *De Regno et Regis officio, De Fato et Libero Arbitrio contra Lutherum*, est au fond la même que la doctrine

aristotélico-scolastique, mais exposée dans une forme plus élégante. Le docteur espagnol se vante de suivre fidèlement Aristote dont il fait de grands éloges, et dont il regarde la doctrine comme très conforme à la Philosophie chrétienne. *Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cujus doctrina, aut nihil, aut perparum differt a Christiana philosophia.*

Cet amour excessif pour Aristote et pour sa doctrine entraîna Sépulvéda à soutenir la licéité absolue de la guerre contre les Indiens du Nouveau-Monde, et exerça une grande influence sur sa théorie de l'esclavage. D'après lui, et conformément à la doctrine d'Aristote plus ou moins fidèlement interprétée, l'esclavage est fondé sur l'inégalité naturelle des hommes : *Est autem natura dominus, qui viribus animi intelligentiaque præstat... servus natura, qui corpore validus est... sed hedes intelligentia, ingenioque tardus; nam cæteri homines... nec natura domini sunt, nec natura servi.*

Une conséquence naturelle de cette thèse, étrange chez un philosophe catholique du XVI[e] siècle, c'est la doctrine qui reconnaît comme cause juste de guerre, la nécessité ou la convenance de soumettre à l'esclavage — *herili imperio* — ceux que l'on suppose destinés à cet état par suite de défauts moraux ou physiques [1].

1. Tertiam justi belli causam addit Philosophus, ut herili imperio, qui ea conditione digni sunt, subjiciantur ; cujus generis sunt nationes,

Il faut cependant faire remarquer, qu'après s'être efforcé de prouver qu'une pareille guerre, pour réduire en esclavage certains hommes, est juste de droit divin et naturel — *jure divino et naturali conferri mihi videtur*, Sépulvéda conclut en remettant la décision définitive à des personnages plus doctes : *sed hæc viderint doctiores; ego nihil statuo pro certo et definito.*

A en juger par la correspondance échangée entre Cardillo Villalpando et Sépulvéda, il semble que celui-ci attribuait à Aristote l'opinion que les âmes, après la mort, peuvent passer, non dans des corps d'animaux, comme disaient les pythagoriciens, mais dans d'autres corps humains [1]. D'ailleurs, Sépulvéda est très éloigné d'adopter la conception matérialiste de quelques partisans de l'école aristotélico-alexandrine. Il la réfute vivement, la considérant comme absolument contraire à la véritable opinion d'Aristote : *animas enim humanas, immortales esse, Aristotelis etiam sententia, certum habeo.*

ubi homines improbi natura proveniunt et ad maleficia proclives.... vel tales, ut herile imperium æquo animo ferant, ut quædam gentes in, Europa, sed multo plures in Asia, quarum populares non recusant quominus honorum expertes a regibus et nobilibus loco servorum habeantur. Quæ causa Lusitanis suffragari videri potest, ut ex Nigris Æthiopibusque.... multos bello, vel per aliam occasionem, non injuria in servitutem Christianorum abstrahant ». *De Regno et Regis officio*, lib. III, num. 15.

1. « Quod vero defuncti hominis animam in alterius nascentis hominis corpus migrare, ipsumque animare existimarit Aristoteles, id.

§ IX. — L'ÉCOLE ARISTOTÉLICO-AVERROISTE.

Nous l'avons déjà fait remarquer, le péripatétisme averroïste, et particulièrement sa théorie sur l'unité d'entendement humain, eut, à partir des dernières années du XIIe siècle, des partisans plus ou moins fidèles, plus ou moins avérés. A l'ombre de la Renaissance et favorisé par le trouble des idées à cette époque, l'averroïsme leva la tête et trouva des partisans ardents dans les universités d'Italie, surtout à Padoue, où l'on peut dire qu'il domina jusque vers le milieu du XVIIe siècle. La thèse capitale de l'averroïsme à l'époque qui nous occupe, est sa théorie sur l'entendement humain, théorie qui renferme la négation de l'immortalité de l'âme.

On a beaucoup écrit sur cette théorie averroïste, mais rarement avec exactitude et précision, faute de connaître suffisamment la terminologie et la doctrine scolastiques, sans lesquelles il est impossible de comprendre le sens réel de la théorie psychologique d'Averroès. Ceux qui veulent se former une idée exacte et claire de la doctrine averroïste sur ce point doivent prendre garde à ce qui suit :

1° Pour le philosophe de Cordoue, comme pour les anciens scolastiques, l'âme sensible des ani-

ab ejus philosophi sententia non abhorrere sibi videre », écrit l'un de ses biographes.

maux supérieurs et plus parfaits possède quatre puissances ou sens intérieurs : le *sens commun*, l'*imagination*, la *mémoire* et l'*estimative*. La fonction propre de cette dernière faculté est de percevoir et de juger, par un jugement instinctif et non comparatif, certaines qualités, certains attributs des objets singuliers et sensibles, comme, par exemple, lorsque la brebis fuit le loup parce qu'elle perçoit et juge qu'il est son ennemi.

2° La faculté, qui, dans les animaux s'appelle l'estimative et est le principe de perceptions purement instinctives, acquiert dans l'homme un plus haut degré de perfection, par le fait seul qu'elle est enracinée dans une âme plus parfaite. En vertu de cette perfection supérieure, l'estimative dans l'homme perçoit et juge certaines qualités des objets singuliers et sensibles, mais non d'une manière purement instinctive et fatale ; elle fait en outre œuvre de *comparaison ;* c'est pour cela que l'estimative des animaux prend dans l'homme le nom de *cogitative*, ou encore de *raison particulière* — *ratio particularis* — pour la distinguer de l'entendement ou raison universelle.

3° De là on conclut que ce qu'Averroès, comme les anciens scolastiques chrétiens, appelle *cogitativa*, *vis cogitatrix*, *ratio particularis*, est une puissance sensible, *quoad substantiam*, et que, par conséquent, elle naît et périt avec l'âme sensible.

Cela supposé, voici maintenant la théorie d'Averroès.

a) Chaque homme individuel est constitué

dans l'espèce humaine, vivifié et informé substantiellement par ce que nous appelons l'âme humaine : cette âme, bien que plus parfaite que celle des animaux, n'appartient cependant point au monde des formes ou substances spirituelles, subsistantes et intellectuelles, mais elle est renfermée dans la sphère des êtres sensibles.

b) Outre cette âme humano-sensible, qui est la forme substantielle intrinsèque de chaque homme individuel, il existe une autre âme que nous pourrions appeler *humano-intelligente*, qui s'unit à chaque homme, non d'une union substantielle et par une information intime, mais simplement d'une union d'*assistance* et de présence, par une communication des puissances et des fonctions intellectuelles.

c) Ainsi, cette âme *humano-intelligente* doit se concevoir comme une substance intellectuelle subsistante par elle-même et séparée de tout corps ; elle sert de forme à toute l'espèce humaine, non par une information vraiment substantielle et intime, mais par une information accidentelle et extérieure, c'est-à-dire, en vertu de sa présence, de son assistance et d'une sorte de communion à tous les hommes et à chacun d'eux, sans former partie essentielle et constitutive d'aucun d'eux, cela étant du ressort de l'âme humano-sensible.

d) Grâce à la *cogitative*, qui est la faculté la plus parfaite de cette âme humano-sensitive, s'établit, se conserve et se développe une communication permanente entre l'individu humain et

l'intelligence universelle de l'espèce, c'est-à-dire, l'âme *humano-intelligente*, l'âme unique et supérieure, qui est indépendante quant à son essence, son existence et sa substance de chaque individu humain ; en effet, cette intelligence ou âme universelle, qui est toujours présente à chaque homme singulier, perçoit et connaît les objets universels et les vérités nécessaires, en abstrayant ses idées et ses conceptions universelles des espèces ou représentations sensibles et singulières contenues dans la cogitative, après avoir traversé les autres sens extérieurs et intérieurs. Bref : l'intellection, la connaissance de la vérité et la science, en tant qu'actes de ce que nous appelons l'entendement humain, procèdent exclusivement de l'âme *humano-intelligente*, forme séparée et distincte *in essendo*, *in substantia et in existendo* de chaque individu ; mais elles appartiennent à l'individu et l'on peut dire qu'elles existent en lui, en tant qu'elles ont pour condition la cogitative, qui fournit les objets et les représentations nécessaires à la production des idées, et qui sert de trait d'union entre l'âme personnelle — humano-sensible — et l'âme intelligente séparée, commune à tous les individus.

L'âme humano-sensible, qui est la véritable forme substantielle de l'homme, commence à exister avec le corps humain ; mais l'âme universelle ou humano-intelligente commence seulement à exister dans l'homme, ou, pour mieux dire, à lui être *présente*, quand la cogitative est

suffisamment disposée à lui fournir les matériaux nécessaires pour l'intellection et pour les autres fonctions purement intellectuelles. Quand l'homme meurt, l'âme humaine individuelle qui lui sert de forme substantielle périt avec lui, avec lui aussi disparaît la communication personnelle et consciente avec l'intelligence séparée, avec l'âme humano-intelligente, et par là même s'évanouit la personnalité consciente et intelligente de l'individu dont la forme humano-sensible est partie essentielle et substantielle.

Telle est, en résumé, la fameuse théorie averroïste sur l'unité de l'entendement humain. On le voit, rien n'est plus opposé à l'immortalité de l'âme humaine, entendue dans son vrai sens, et à l'existence d'une vie future. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que l'Église ait toujours montré une aversion marquée pour l'averroïsme et qu'elle se soit efforcée d'arrêter ses progrès.

§ X. — PARTISANS PRINCIPAUX DE L'ÉCOLE ARISTOTÉLO-AVERROÏSTE.

Les principaux représentants de l'averroïsme furent :

a) Nicolas *Vernias*, professeur de Philosophie à l'université de Padoue de 1471 à 1499. Après avoir enseigné la théorie pyschologique d'Averroès dans toute sa crudité, il l'abandonna dans les dernières années de sa vie et admit l'immortalité

des âmes particulières tels que l'entendent la religion et la Philosophie chrétienne.

b) Alexandre *Achillini* qui enseigna la Philosophie à Bologne et à Padoue, et qui mourut en 1518, fut le partisan de l'averroïsme, mais il fit des réserves plus ou moins explicites en faveur de l'immortalité de l'âme.

c) *Augustin Nifo* disciple de Vernias, naquit en 1473 et mourut en 1546 ; comme son maître il enseigna l'unité de l'entendement humain dans le sens d'Averroès ; il abandonna ensuite cette doctrine et défendit contre Pomponazzi l'immortalité de l'âme dans le sens chrétien.

d) Nous avons déjà dit que l'averroïsme trouva beaucoup de disciples en Italie, jusque vers le milieu du XVIIe siècle, parmi eux on distingue le médecin du Pape Clément VIII, André *Césalpini*, qui appelait Dieu *Anima universalis*, et qui unissait à l'averroïsme certaines idées panthéistes.

Citons enfin le nom du malheureux

e) *Vanini* (Lucilius ou Jules César) qui paraît avoir voulu réunir dans sa personne et dans sa doctrine toutes les erreurs non seulement d'Averroès qui est, pour lui, le premier des philosophes, mais aussi de l'école plus ou moins matérialiste et antichrétienne de Pomponazzi et des autres partisans de l'aristotélisme alexandrin. Vanini naquit à Naples à 1585 et mourut à Toulouse, en 1619, sur le bûcher, auquel il avait été condamné comme athée par sentence du parlement. C'était, au témoignage de M. Cousin, un

esprit léger et inquiet, imbu des pires opinions de l'école de Padoue où il avait étudié, méprisant Platon et Cicéron, admirateur passionné d'Aristote, accoutumé à jurer sur la parole d'Averroès, cachant parfois ses principes sous des apparences de zèle catholique, et d'autres fois en faisant cyniquement trophée.

En dépit des protestations réitérées de soumission à l'Église, qui se rencontrent dans ses œuvres, particulièrement dans son *Amphitheatrum æternum Providentiæ*, il est certain qu'il se moque à peu près ouvertement du Christianisme et qu'il fait profession publique d'athéisme.

Non seulement il admet l'éternité du monde, mais il le regarde comme indépendant d'une intelligence et d'une volonté suprêmes; pour lui, le mouvement est essentiel au monde et résulte de son essence — *a sua forma, non ab intelligentiæ voluntate moveri :* c'est à peu près ainsi que les matérialistes modernes font de la force un attribut de la matière. La vertu et le vice dépendent du climat, de l'alimentation, du régime de vie, du milieu, des conditions naturelles. Il est inutile d'ajouter qu'il se riait de l'immortalité de l'âme : c'était là un point sur lequel il avait fait vœu de ne se prononcer ouvertement, disait-il, « que lorsqu'il serait vieux, riche et Allemand ». Pour qui a lu ses œuvres, particulièrement ses dialogues *De Admirandis*, etc., il est évident que Vanini, sous le voile d'allusions plus ou moins transparentes, attaque les dogmes chrétiens, l'existence

de Dieu elle-même tout en protestant qu'il n'entend combattre que l'hérésie et le paganisme.

Ses mœurs étaient en harmonie avec sa doctrine. On lui attribuait, non sans fondement, des mœurs infâmes, écrit Cousin. Il fut accusé de tenir des conciliabules secrets où il répandait ses opinions parmi les jeunes gens des meilleures familles. Il fut accusé et convaincu d'athéisme (devant le Parlement de Toulouse), après un long procès, des confrontations de témoins et des débats contradictoires.

A en juger par ce qu'il dit dans ses dialogues *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis*, la mère de Vanini devait être espagnole, ou d'origine espagnole, car elle s'appelait *Lopez Noguera*.

f) Nous ne pouvons passer sous silence le nom de *Zimara* (Marc-Antoine, † 1532) qui fut l'un de ceux qui contribuèrent le plus par leurs écrits à propager dans les écoles de l'Italie et de l'Europe tout entière, la doctrine d'Aristote commentée par Averroès. Parmi ses écrits citons les *Solutiones contradictionum in dictis Aristotelis et Averrois*, et surtout celui qui a pour titre *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*. Ce dernier ouvrage contient un *index* abondant de la doctrine du Stagyrite et du philosophe de Cordoue accompagné de digressions, et avec des renvois à la doctrine des principaux philosophes grecs et arabes. Zimara essaie cependant de se maintenir sur le terrain du pur commentaire,

sans approuver les opinions averroïstes qui renferment un sens contraire au Christianisme.

§ XI. — ÉCOLE ANTI-ARISTOTÉLICIENNE.

A côté des philosophes dont nous avons parlé qui exaltaient le nom d'Aristote et qui défendaient sa doctrine, ou du moins celle qu'ils considéraient comme telle, il en est d'autres qui déclarèrent une guerre à mort au disciple de Platon et à sa doctrine. Aux attaques modérées et indirectes des représentants de l'école platonico-italique, succédèrent les attaques violentes de Mario *Nizzoli*, né à Bruxelles vers la fin du xv[e] siècle, et qui, dans son *Antibarbarus, sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, attaque avec rage le nom et la doctrine d'Aristote, sous prétexte de combattre et de renverser la barbarie des scolastiques.

Après Nizzoli, les principaux représentants de ce mouvement anti-aristotélicien furent :

a) François *Patrizzi*, né à Cliso en Dalmatie, professeur de Philosophie à Ferrare, et qui mourut à Rome en 1597. Le fond de sa doctrine est une conception syncrétique, où entrent pour une égale part l'élément platonicien et l'élément naturaliste et empirique, emprunté à son compatriote Télésio. Mais ce qui caractérise principalement ses écrits, c'est la guerre acharnée et opiniâtre

qu'il fait à Aristote et à sa doctrine [1]. Patrizzi ne se contente pas de combattre ses théories; il s'efforce en outre de prouver qu'une grande partie des œuvres attribuées au Stagyrite ne lui appartiennent pas réellement; il le traite de plagiaire et de faussaire, il l'accuse de toute sorte de vices et d'excès, et il conclut en demandant que le Pape, usant de son autorité apostolique, prohibe dans les écoles l'enseignement de la doctrine d'Aristote.

Si, à ce point de vue, Patrizzi mérite d'occuper une place à part parmi les représentants de l'école anti-aristotélicienne, le contenu de ses ouvrages le rapproche du naturalisme de Télésias, et plus encore du platonisme alexandrin.

Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler :

1° Que Patrizzi divise sa *Nova de universis*

1. Ses principaux ouvrages sont : *Discussiones peripateticæ quibus Aristotelicæ philosophiæ universæ historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur.* Un autre a pour titre : *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationen venit divinitas; postremo, methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur.* On le voit, la concision et la clarté des titres marche de pair avec la modestie de l'auteur.

Il ne faut pas confondre ce philosophe avec un autre François Patrizzi ou Patrici, né à Sienne, qui fut Évêque de Gaëte († 1494) et auteur de divers ouvrages parmi lesquels figure un traité : *de Institutione reipublicæ*. Entre autres opinions plus ou moins singulières pour ce temps, l'Évêque de Gaëte préfère la forme républicaine à la monarchie, et en parlant de l'origine du langage articulé, il suppose qu'il est une invention de l'homme vivant en société.

philosophia en quatre parties, qu'il appelle *Panaugia*, ou la *Lumière universelle; Panarchia*, ou le traité de la *Cause universelle; Pampsichia*, où il est question de l'*Ame universelle*, et *Pancosmia*, qui a trait à la *Nature universelle*. Au-dessus de la lumière matérielle de notre monde se trouve la lumière éthérée du monde angélique ou intelligible, au-dessus encore la lumière increéée qui procède du Père de toute lumière, unité suprême, de laquelle procèdent les choses finies par le moyen des quatre degrés primitifs qui sont l'unité, l'essence, l'intelligence et la vie.

2° Que pour Patrizzi la première manifestation de l'unité divine, le premier effet de Dieu, c'est l'espace, condition nécessaire pour l'existence des corps et des esprits. Et cet espace, premier effet, première manifestation *ad extra* du suprême Artisan, — *quod summus opifex primum omnium extra se produxit*, — n'est ni substance, ni qualité, ni corps, ni esprit, mais il est comme l'unité du corporel et de l'incorporel, du fini et de l'infini.

On le voit, dans ces idées se reflètent clairement l'influence platonico-alexandrine et celle de la Cabale très en honneur parmi les écrivains de la Renaissance.

b) Pierre *Ramus* ou *La Ramée*, né en Picardie, et qui périt à Paris dans le massacre de la Saint-Barthélemy, fit à Aristote une guerre aussi aveugle et aussi acharnée.

Dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis*, Ramus

attaque le Philosophe, non seulement sur la métaphysique, la morale et la physique, mais encore sur les matières appartenant à la logique. On sait que Ramus abandonna le Catholicisme pour embrasser l'hérésie de Calvin, et que son fanatisme anti-aristotélicien le poussa à défendre publiquement la thèse suivante : *Rien de ce qu'a enseigné Aristote n'est vrai.*

c) Hermolaüs *Barbaro* né à Venise (1454-1493), et le célèbre *Érasme* qui naquit à Rotterdam en 1467 et qui mourut en 1536, méritent une place à côté de Ramus et de Patrizzi, à cause de leurs attaques contre la Philosophie scolastique dans laquelle la doctrine d'Aristote entrait comme un élément principal et important. Le premier, qui appelait Albert le Grand et saint Thomas, *philosophi barbari*, peut être regardé comme le type de ces écrivains qui, dans les siècles suivants, déclamaient à l'aveugle contre les scolastiques et leur Philosophie qu'ils n'avaient jamais lue, et qu'ils étaient même incapables de comprendre.

Le second, Érasme, philologue et humaniste de premier ordre, manquait de sens philosophique, et n'avait en cette matière que des connaissances rudimentaires. Aussi, appliquant à la Philosophie les méthodes et le *criterium* des lettres humaines, il s'exprime avec peu d'exactitude scientifique, et il ne dédaigne pas cependant de se joindre à ceux qui aiment à jeter le ridicule sur la Philosophie scolastique.

Puisque nous parlons des écrivains opposés à

Aristote et à sa doctrine, nous ne pouvons passer sous silence :

a) *Laurent Valla* (1415-1465), bien que, comme Érasme, il mérite de figurer parmi les humanistes bien plus que parmi les philosophes. Dans son traité *De Voluptate et vero bono*, comme dans ses trois livres *Dialecticarum disputationum*, Valla s'efforce d'enlever toute autorité à Aristote qu'il attaque avec une véritable fureur. C'est dans le dernier des écrits que nous venons de citer, qu'il s'élève le plus vivement contre le Stagyrite. Valla enseigne que les animaux ont la raison et la volonté de choix — *e sua re et e suo usu eligunt... habent itaque bestiæ, sicut nos, memoriam, rationem et voluntatem.* — Nous ne faisons qu'indiquer certaines idées téméraires de Valla, qui, jointes aux diatribes violentes dont il était prodigue, lui attirèrent plus d'un désagrément. Car s'il est exagéré et violent à l'égard d'Aristote, il ne l'est pas moins à l'égard des humanistes contemporains. Il est vraiment l'un des pères de la Renaissance et l'un des auteurs de ces polémiques agressives, impérieuses, violentes, calomnieuses même, dont les renaissants et leurs fils les protestants nous ont laissé de si nombreux et si tristes exemples, imités aussi par ceux qui restèrent dans le sein de l'Église. Poggio dit que Valla a pour estomac un cloaque — *cloacam pro stomacho gerit*, et il l'appelle *immundum ac stupidum porcellum;* Valla à son tour appelle Poggio un homme bestial, *hic bestialissimus Poggius*, un calomniateur

infâme, *sceleratum, nefandum calomniatorem,* un chef de brigands et de barbares : *cum ipso Poggio latronum ac barbarorum duce.*

§ XII. — ÉCOLE PHYSICO-NATURALISTE.

La fermentation produite par la Renaissance communiqua à quelques esprits une certaine tendance physico-naturaliste et les poussa vers l'étude de la nature. Cette tendance d'esprit n'aboutit point à former une école philosophique proprement dite, mais elle ne fut pas sans influence sur la Philosophie pendant l'époque dont nous nous occupons. Et il n'en pouvait être autrement, étant donné le lien qui existe et qui existera de tout temps entre les sciences naturelles et la Philosophie proprement dite.

a) Le cardinal *Nicolas de Cusa*, (1401-1464), dont nous avons déjà parlé comme philosophe, et le chanoine *Nicolas Copernic*, qui naquit à Thorn en 1472 et qui mourut en 1543, sont les deux principaux représentants de cette école. Dans son livre *De reparatione calendarii*, le premier avait déjà manifesté son sentiment sur le mouvement de la terre. Copernic de son côté donna une forme scientifique à cette théorie astronomique dans son ouvrage, *De revolutionibus orbium cœlestium libri IV*, publié par son ami Gypsius Évêque de Culm, et sur les instances du Cardinal Schomberg.

Bien que contenant une doctrine qui devait choquer le public à cause de son opposition à celle qui était généralement reçue, l'ouvrage de Copernic, loin de trouver un obstacle de la part de l'Église et du souverain Pontife, eut leur appui et leur protection : le Pape même en accepta la dédicace. Nous trouvons la raison de cet accueil favorable dans la modestie chrétienne et dans la sagesse scientifique de l'auteur, qui se borna à présenter sa théorie comme une hypothèse plus ou moins probable propre à expliquer d'une façon plus solide les phénomènes astronomiques : *Quia sciebam aliis ante me concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phænomena astrorum, existimavi mihi quoque facile permitti, ut experirem an, posito terræmotu, firmiores demonstrationes quam illorum essent.* Il est très probable que si Galilée avait imité la modération et la prudence de Copernic, il aurait évité tout le bruit qui s'est fait autour de sa cause et la condamnation de ses idées.

Alors même qu'on admettrait comme exactes les conjectures de Humboldt fondées principalement sur les affirmations de Gassendi [1], il resterait

1. On sait que Gassendi dans sa *Vita Copernici*, affirme que Copernic présente sa théorie astronomique comme chose certaine, et qu'en la mettant au jour, s'il lui donna le nom d'hypothèse, la cause en fut à Osiandre qui veilla à la publication de l'œuvre de Copernic. « Andreas porro Osiander », écrit Gassendi, « fuit qui non modo operarum inspector fuit, sed præfatiunculam quoque ad lectorem (tacito licet nomine) de hypothesibus operis adhibuit. Ejus in ea consilium fuit, ut, tametsi Copernicus motum terræ habuisset, non solum pro hypothesi, sed

toujours certain que Copernic soumit son ouvrage au Saint-Siège, qu'il consulta à ce sujet des Évêques et des Cardinaux, qu'en tout il procéda avec la modestie et la loyauté qui conviennent à l'écrivain chrétien, ce que Galilée fut bien loin d'imiter. Quoi qu'il en soit, les affirmations de Humboldt sur ce point ne sont que des conjectures plus ou moins probables, car elles s'appuient principalement sur ce que dit dans la vie de Copernic, Gassendi qui, après tout, n'apporte de son allégation aucun témoignage authentique et convaincant. L'auteur du *Cosmos* essaie bien de prouver ce qu'il avance en citant ce que Képler dit de Copernic que *vir fuit animo liber*, comme si la liberté d'esprit s'opposait à ce que l'on écrivît une théorie astronomique en lui donnant simplement le caractère d'une hypothèse et non celui d'une thèse absolue et parfaitement démontrée. La haine contre l'Église de Jésus-Christ dans certains esprits, et les préjugés contre elle dans d'autres esprits sont tels, que lorsque ces écrivains rencontrent dans l'histoire quelque grand génie, ils ne savent pas lui rendre justice sans s'élever contre l'Église, et il leur paraît comme impossible qu'un véritable génie et un véritable savant ait grandi à l'ombre de l'Église, sous sa protection, et sans contredire sa doctrine et ses droits.

pro vero etiam placito, ipse tamen ad rem, ob illos qui hinc offenderentur, leniendam, excusatum eum faceret, quasi talem motum, non pro dogmate, sed pro hypothesi mera assumpsisset ».

b) *Bernardin Télésio* né à Cosenza (1508-1588), est un autre des principaux représentants de l'école physico-naturaliste. Il établit une Académie — *Academia Telesiana*, *Academia Consentina*, pour promouvoir les études physiques, et il écrivit un ouvrage qui a pour titre : *De natura juxta propria principia*, où il fait profession de s'émanciper de l'autorité d'Aristote, et où il enseigne entre autres choses : 1° que les principes des choses sont : la matière, la chaleur et le froid ; 2° que les différences que nous observons entre les corps proviennent des divers degrés de combinaisons de la chaleur et du froid ; 3° que la chaleur est antérieure au mouvement dans l'ordre de temps et d'importance, — *calorem motui tempore, naturaque et dignitate præire*, — bien que parfois la chaleur soit produite par le mouvement ; 4° que les plantes ont une âme comme les animaux, mais moins parfaite. Comme on le voit, la théorie de *Télésio* sur les principes constitutifs des corps ne vaut certainement pas mieux que celle d'Aristote qu'elle repousse avec mépris, et on peut la regarder comme une sorte de reproduction de la cosmologie ionienne.

Si la théorie cosmologique de Télésio n'est point supérieure à celle d'Aristote, sa théorie psychologique est à coup sûr inférieure, car elle contient des idées qui ont une forte saveur de matérialisme. Pour le philosophe de Cosenza, la vie est une substance chaude et subtile, émanation de la chaleur universelle et cosmique, et les différents

degrés d'âmes et de vies, depuis la plante jusqu'à l'animal le plus parfait, répondent au plus ou moins grand degré de subtilité et de chaleur de cette substance. Les sens externes sont des modes du tact, la sensation est identique au mouvement qui est le principe général et le terme de la sensibilité et de toutes les fonctions de l'intelligence; enfin toutes les opérations de l'esprit se réduisent au mouvement et à la sensation. Afin de sauvegarder son orthodoxie, Télésio admet dans l'homme l'existence d'une âme spirituelle créée par Dieu ; mais cela n'empêche point que l'ensemble de sa pyschologie ne penche vers le matérialisme, et au point de vue de la logique, l'âme spirituelle peut être regardée dans la théorie de Télésio comme une véritable superfétation.

e) *Galileo Galilei*, qui naquit à Pise en 1564 et qui mourut en 1642, est aussi l'un des représentants les plus illustres de cette école. Galilée — sans parler de ses travaux en faveur de la théorie de Copernic — contribua puissamment au mouvement et aux progrès des sciences physiques et naturelles; on lui doit en effet l'invention du pendule et de la balance hydrostatique, la découverte des lois de la pesanteur, et, à tout le moins, le perfectionnement du thermomètre, du télescope, etc.

d) *Képler*, né à Wurtemberg (1571-1630), fut le contemporain de Galilée. Son nom qui rappelle à la mémoire celui du législateur de l'astronomie, rappelle aussi ses travaux et ses découvertes en optique et en physique, et à chaque pas dans ses

œuvres on rencontre des observations et des idées qui se rapportent aux sciences naturelles.

Il est bon, croyons-nous, de faire remarquer aux ennemis et aux détracteurs de l'Église, qui nous parlent sans cesse des persécutions de Galilée, que tandis que celui-ci vécut et mourut riche, considéré et protégé par les ducs de Toscane, par les Évêques, les Cardinaux et les Papes, le législateur des cieux qui valait bien Galilée, passa sa vie dans la pauvreté et mourut presque dans l'indigence et la misère. Ajoutez à cela que les modiques ressources qui lui permirent de vivre, il les dut, non à ses coreligionnaires protestants, mais à l'empereur Rodolphe qui était catholique. Pourquoi tant s'indigner contre les juges et les persécuteurs de Galilée, et ne point s'élever en faveur de Képler contre ceux qui le laissèrent mourir dans l'indigence? La réponse est très simple: elle se résume dans un mot qui est tout un système : Ceux qui jugèrent et persécutèrent Galilée étaient catholiques; ceux qui traitèrent si mal Képler et le laissèrent vivre et mourir dans la pauvreté étaient protestants.

§ XIII. — SUITE DE L'ÉCOLE PHYSICO-NATURALISTE.

Les Espagnols Laguna, Huarte et Servet appartiennent aussi à l'école physico-naturaliste, bien que leurs tendances théologiques soient différentes.

André Laguna, né à Ségovie (1499-1560) et médecin de Charles-Quint, fut l'un des hommes les plus instruits de son temps, et il acquit une juste célébrité dans toute l'Europe. Bon humaniste et très versé dans la langue grecque, il annota et traduisit en Castillan les œuvres de Dioscorides, et il publia divers ouvrages ayant trait à la médecine, aux mathématiques et aux sciences physiques. Il contribua efficacement à la réforme et au progrès de la médecine, par son enseignement, par sa pratique et par ses écrits ; il faut citer particulièrement son *Anatomica methodus*.

L'érudition philologique de *Laguna* n'était pas au-dessous de son érudition philosophique et scientifique. L'illustre médecin de Ségovie, non seulement consulta un grand nombre d'éditions imprimées en différentes langues, mais encore il acheta plusieurs manuscrits latins et grecs de l'œuvre de Dioscorides, afin d'en faire une traduction plus fidèle. En outre, il enrichit cette traduction d'œuvres latines excellentes, d'un glossaire donnant le nom de chaque plante, en dix langues, c'est-à-dire, en grec, en latin, en arabe, en *barbare, dialecte qu'on emploie dans les boutiques*, dit Laguna, en castillan, en portugais, en catalan, en français, en italien et en allemand.

Aussi loyal et aussi humble que savant, Laguna fut dans sa vie l'exemple d'une foi ardente, bien que ses voyages en Allemagne, en Italie, en France et en d'autres pays, l'aient mis en rapports fréquents avec les protestants.

Jean Huarte, né à Saint-Jean Pied de Port, est suffisamment connu par son *Examen de ingenios*, et son *Traité de phrénologie*, où il discute et signale l'influence de la complexion, du climat, des aliments, etc., sur l'origine et le développement des sciences et des arts, sur les vertus morales et sur les vices, sur les aptitudes naturelles de l'homme. « Savoir distinguer et connaître ces différences naturelles de l'esprit humain, et appliquer habilement chacun à la science dans laquelle il doit faire le plus de profit, tel est le but de cet ouvrage ».

L'Aragonais *Michel Servet*, né en 1509, mérite d'occuper un rang distingué parmi les représentants de l'école physico-naturaliste de cette époque. Ce génie ardent, enthousiaste et inquiet, étudia d'abord le droit à Toulouse, ensuite la médecine à Paris, mais il se consacra de préférence aux études littéraires, philologiques, exégétiques et religieuses ; il parcourut une grande partie de l'Europe, disputant sur la Trinité divine et sur la consubstantialité du Verbe, mystères qu'il niait et qu'il défigurait ; et il périt misérablement à Genève sur le bûcher, après avoir été torturé, par l'ordre de Calvin, et aux applaudissements des protestants contemporains, soit calvinistes, soit luthériens [1].

1. Presque tous les protestants écrivirent à Calvin pour applaudir à l'horrible supplice de Servet ; Mélanchton lui-même, le doux et pacifique Mélanchton, approuve la mort de Servet et la qualifie de *pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*. Cela n'empêche

On peut dire que le fond de sa conception philosophique est panthéiste, mais d'un panthéisme vague et indécis, qu'il est difficile de caractériser d'une manière précise. Le panthéisme de Servet paraît cependant tenir quelque chose de l'émanatisme matériel. Le médecin espagnol ne se contente pas de donner à entendre que l'essence de Dieu est une essence universelle et *omniforme*, qu'elle constitue l'être et comme la substance de l'homme et de toutes les autres choses, — *ipsa Dei universalis et omniformis essentia, homines et res alias omnes essentiat;* — il nous présente encore les anges et les âmes humaines comme des émanations de la substance divine : *Substantia Dei, a qua angeli et animæ emanarunt.*

Mais la conception panthéiste de Servet se révèle encore davantage, quand, après avoir affirmé que Dieu est tout ce que nous voyons, — *est id totum quod vides* — il conclut en disant qu'il est la *forme*, l'*âme* et l'*esprit* de toutes les choses : *Deus est omnium rerum forma, et anima, et spiritus.*

pas les rationalistes de déclamer perpétuellement contre l'Inquisition et seulement contre l'Inquisition ; ils semblent n'avoir point d'yeux pour s'apercevoir de la conduite de Calvin, d'Henri VIII, d'Elisabeth d'Angleterre et de tant d'autres coryphées du Protestantisme. Au moins, l'Inquisition, en se plaçant au point de vue de l'infaillibilité dogmatique de l'Église, avait plus de droit pour punir que Calvin et les autres protestants, qui commettaient une énorme injustice en condamnant un homme parce qu'il interprétait dans un autre sens qu'eux quelques textes de l'Écriture, mettant ainsi en pratique le principe fondamental du Protestantisme.

Comme élément et jusqu'à un certain point comme base de son système panthéiste, Servet admet l'existence d'une lumière, émanation immédiate de l'essence divine, et qui est comme un *medium* entre la lumière ordinaire et matérielle et la lumière purement intelligible. Cette lumière *sui generis*, qui est comme une diffusion supérieure, une émanation spontanée de la substance divine, est pour Servet l'élément primordial de toutes choses ; elle pénètre, elle informe et vivifie les corps et les esprits; elle est le principe et le *nexus* de toutes choses, la force cosmique universelle. Cette théorie de Servet, qui ne manque pas d'originalité, sert d'appui à sa théorie panthéiste, et elle lui communique cette saveur matérialiste qui s'y remarque. Ainsi, après avoir exposé avec enthousiasme les propriétés et les caractères de la lumière, après avoir affirmé qu'elle est capable de pénétrer, de vivifier et de diviser les âmes et les anges, en divisant leurs éléments, il conclut en disant, qu'en réalité, Dieu seul est, à proprement parler, indivisible : *Angelorum et animarum substantiam ad cujus divisionem penetrat lux Dei... Omnia sunt divisibilia, excepto Deo.*

Les sciences physiques et naturelles sont redevables de quelques progrès à son esprit entreprenant et fécond. Outre ses œuvres théologiques et de controverse religieuse [1], le philosophe aragonais

1. Ses deux principaux ouvrages sont : *Dialogus de Trinitate* libri duo, où il attaque la Trinité des personnes divines et la consubstantia-

publia la *Géographie de Ptolémée*, à laquelle il ajouta des notes nombreuses, et un ouvrage de médecine sous ce titre : *Syruporum universa ratio*. Dans ces livres, et surtout dans la *Christianismi restitutio*, Servet montre des connaissances spéciales acquises par l'observation et l'expérience.

Devançant son siècle, le philosophe espagnol expose des idées nouvelles sur les fonctions vitales et l'importance physiologique des grands vaisseaux artériels, et s'il ne fut pas le premier qui affirma d'une manière précise la circulation du sang, il est indubitable qu'au moins il pressentit ce grand phénomène biologique, et que ses idées sur les poumons et les ventricules du cœur contribuèrent d'une manière directe et efficace à cette grande découverte.

Servet avait seulement quarante-deux ans, lorsque Calvin l'envoya au bûcher.

§ XIV. — GOMEZ PEREIRA ET OLIVA SABUCO.

Georges Gomez Pereira, né à Médina del Campo, bien que certains le fassent naître en Portugal et d'autres dans la Galicie, fut presque le contemporain de Laguna, et il fut médecin de Philippe II, comme celui-ci l'avait été de Charles-Quint.

lité du Verbe ; *Christianismi restitutio*, qui, en dépit de son titre, est une négation radicale du Christianisme.

Dans son *Antoniana Margarita*, livre souvent cité, quoique peu lu, Gomez, comme Vallès et Morcillo, suit dans ses recherches une direction indépendante ; il manifeste cependant une certaine prédilection pour le fondateur de l'Académie, et de l'aversion pour Aristote. Voici quelques-unes de ses assertions.

a) Les sensations, les mouvements et les autres manifestations sensitivo-vitales que nous attribuons à l'âme sensible des animaux, sont le résultat et l'effet d'une qualité occulte, d'une force innée, semblable à celle en vertu de laquelle le fer est attiré par l'aimant — *ferrum ceu magnete trahitur ;* et non à une faculté sensible commune aux animaux et aux hommes, comme on le croit généralement.

b) A l'exception des choses qui ont trait à la religion, on doit permettre à l'esprit de se mouvoir librement dans le champ de la spéculation et de la nature — *spatiari ipsum in speculationis et naturæ campos permittere*, — car c'est là le moyen de faire des découvertes et de perfectionner les sciences.

Conformément à ces idées, Gomez déclare qu'il a le dessein d'appuyer sa doctrine sur des raisons et non sur une autorité quelconque, si respectable qu'elle puisse être : *Prius vos monens, me nullius, quantumvis gravis auctoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationibus innixurum.*

c) La sensation dans l'homme n'est point la per-

ception de l'objet extérieur et sensible, mais la perception de l'affection interne et subjective, produite dans l'organe par l'objet [1]. Nous retrouverons plus tard cette doctrine chez Descartes et chez Locke.

d) Les sensations, et en général les actes de l'âme raisonnable, qu'ils appartiennent à l'ordre sensible ou à l'ordre intellectuel, se distinguent de l'âme, non pas réellement, mais d'une simple distinction de raison, — *non realiter, sed ratione ipsa differre ;* — il faut en dire autant de la distinction entre l'essence et l'existence de la plupart des accidents.

e) L'intellection s'accomplit sans l'intervention d'espèces intelligibles, abstraites, des représentations sensibles.

f) Pereira combat aussi la théorie aristotélicienne sur les premiers principes des corps; il nie l'existence de la matière *première*, et il ne reconnaît d'autres principes que les quatre éléments.

On le voit, Gomez Pereira suivit une direction indépendante dans la recherche philosophique,

1. « Ex relatis manifestum restat, sentire nihil aliud esse, quam organum facultatis sensitricis... affici ab specie sensati... Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis... Quod non aliter fit, quam ad affectionem organi animam, informantem, affici, prout ipsum affectum est; quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem ; non enim est aliud videre rem, quam vertere intuitum animam in suam affectionem »: *Antoniana Marg.*, p. 27.

et il enseigna diverses théories reproduites ensuite par Descartes et par d'autres philosophes.

En même temps que Gomez Pereira publiait son *Antoniana Margarita*, la fameuse *Oliva Sabuco*, née à Alcaraz, faisait paraître sa *Nueva Filosophia de la Naturaleza del Hombre*, ouvrage qui réclame l'attention bien plus à cause du sexe de son auteur qu'à cause de son mérite intrinsèque. Sans doute, dans le prologue, Oliva déclare avec emphase que « son livre manquait au monde », mais, à vrai dire, on ne peut le citer que comme représentant d'une façon très incomplète l'école indépendante qui nous occupe et à cause de quelques opinions étranges qu'il contient ; on y remarque aussi une grande liberté de jugement et des théories plus ou moins étranges, que nous laissons de côté, car elles appartiennent bien plus à l'histoire des sciences physiques et médicales qu'à celle de la Philosophie.

§ XV. — ÉCOLE THÉOSOPHICO-NATURALISTE.

Ce qui caractérise les représentants de cette école, c'est un amalgame systématique et étrange d'idées appartenant à la magie naturelle, à l'alchimie, à l'astrologie, à la théurgie, à la cabale, avec des idées plus ou moins philosophiques, et avec des observations physiques et des expériences chimiques.

En tête de cette école il faut citer le fameux

a) *Paracelse*, dont le nom propre et primitif est Philippe Bombat de Hohenheim, qui naquit en Suisse près de Zurich, en 1493, et qui mourut en 1541. Ses livres et sa doctrine forment un ensemble assez incohérent de chimie, de médecine et de magie théurgique. Il regardait certaines maladies comme les effets de l'action des esprits, et il conseillait, dans ces cas où était impuissante la science de Galénus et d'Avicenne, d'avoir recours aux sorcières, aux *zingari*, aux paysans : *oportet medicum quandoque accedere ad vetulas, sagas, zingeiros, rusticos et circumforaneos... De tali curatione, nec Galenus, nec Avicenna scripserunt, aut sciverunt aliquid.*

Dans sa jactance, il s'appelait le *Réformateur de la médecine;* il traitait avec un souverain mépris tous les autres médecins, sans excepter Hippocrate et Galénus, qu'il qualifiait de charlatans; il se vantait de recevoir directement de Dieu ses connaissances, et, d'après Érasme, il évoquait fréquemment les démons et les esprits. Ni ses belles connaissances, ni son commerce avec les esprits, ne purent l'empêcher de mourir à l'hôpital de Salzbourg, à l'âge de quarante-huit ans, bien qu'il se vantât de posséder un remède qui permettait de prolonger la vie humaine pendant plusieurs siècles. Dans le tas de choses inutiles, fausses et superstitieuses qui encombrent ses écrits, on rencontre quelques observations et quelques expériences utiles pour la chimie et pour la médecine. La théorie que l'action perni-

cieuse d'un principe doit être combattue, non par un principe contraire, mais par l'action favorable et bonne de ce principe lui-même, contient le germe de l'homæopathie moderne.

b) *Jérome Cardan*, né à Pavie en 1501, mort en 1576, offre dans sa vie, dans ses écrits et dans sa doctrine de nombreux traits de ressemblance avec Paracelse. Tout gonflé de vanité, il parcourut l'Europe, préconisant partout ses cures merveilleuses, ses mérites et son savoir sans égal. A vrai dire, sa science consiste simplement dans un amas d'idées, quelques-unes exactes, la plupart extravagantes et dangereuses, empruntées principalement à la chimie, à la médecine et aux mathématiques, le tout saupoudré de formules astrologiques, théurgiques et magico-théosophiques. Cardan en effet se vantait d'avoir des visions et des révélations divines, des entrevues avec Dieu et avec les démons ; à l'en croire, il conversait avec les anges, il voyait parfois des spectres et il entendait des voix surnaturelles.

Comme Paracelse, et peut-être plus efficacement que Paracelse, Cardan contribua au progrès des sciences naturelles et exactes par ses découvertes et ses observations. Au milieu d'extravagances et d'erreurs de tout genre, ses œuvres, *De subtilitate* et *De varietate rerum*, renferment des points de vue, des idées et des observations, utiles et originales, mais mêlées à des puérilités, à des fables et à des superstitions de toute sorte. Cardan admettait aussi une âme universelle du

monde; il prétendait expliquer par elle et par la sympathie et l'antipathie qui jouent un rôle important dans sa théorie physico-cosmologique, la plupart des phénomènes naturels.

Ses ennemis et ses détracteurs parmi lesquels il faut compter Scaliger, l'accusèrent d'impiété et même d'athéisme. Il y a de l'exagération et de l'injustice dans ces accusations passionnées; elles ne sont point cependant sans fondement, du moins au point de vue de l'orthodoxie chrétienne. Le médecin italien osa bien tirer l'horoscope de Jésus-Christ, prétendant expliquer par ce moyen, par l'influence des constellations qui présidèrent à sa naissance, les actions prodigieuses, le pouvoir surhumain et les miracles du divin fondateur du Christianisme. Comme beaucoup d'incrédules et de spirites modernes, Cardan, qui recourait à une intervention surnaturelle pour expliquer les phénomènes de la nature physique, réservait l'explication naturaliste précisément pour les choses et pour les phénomènes qui réclament l'action surnaturelle et divine.

Dans ses écrits, et surtout dans son ouvrage *De subtilitate*, on rencontre à côté d'opinions étranges, comme celle qui attribue la mémoire à toutes les parties du corps — *videtur memoria omnibus corporis partibus inesse*, — des idées nettement hétérodoxes et averroïstes. D'après Scaliger, il niait l'immortalité de l'âme; ce qui est sûr, c'est que la manière dont le médecin de Pavie s'exprime sur l'entendement a une grande

affinité avec la conception d'Averroès. Pour Cardan, l'entendement est une substance qui existe en dehors de l'homme, et qui lui est présente aussi bien qu'aux animaux, mais chez l'homme cette présence, cette *communion*, est plus parfaite, plus intime, à cause de sa plus grande immatérialité; il n'y a cependant point de distinction réelle entre l'entendement de l'homme et celui des bêtes : *Ingredi igitur* (intellectum unum), *in hominem atque eo fieri ut homo intelligat. Eumdem intellectum etiam belluis imminere easque ambire; at ipsi non patere aditum propter materiæ ineptitudinem. Igitur hominem intus irradiare, circum belluas extrinsecus collucere : neque alia re hominis intellectum ab intellectu differre belluarum.*

c) Parmi ceux qui suivirent la même direction que Paracelse et Cardan, il faut mentionner l'Anglais *Robert Fludd* (*De fluctibus*), né dans le comté de Kent en 1574, et mort en 1637. La chimie, la cabale et la magie théurgique lui servent à expliquer les phénomènes de la nature, particulièrement les maladies dont il attribue l'origine et la guérison à certains génies répandus dans le monde.

d) Le célèbre médecin *Van-Helmont* (Jean-Baptiste) naquit à Bruxelles en 1577 et mourut en 1644 en bon catholique, après avoir rétracté quelques erreurs contenues dans ses ouvrages, particulièrement dans celui qui a pour titre : *De magnetica vulnerum curatione.* Chez Van-Helmont,

comme chez son fils François Mercure, on découvre, avec la tendance théosophico-naturaliste de Paracelse, un grand nombre de ses paradoxes, avec quelques-uns de nouveaux, par exemple la métempsycose enseignée par Van-Helmont fils. Van-Helmont père se vantait d'avoir des communications avec Dieu au moyen de visions et d'extases, dans lesquelles il apprenait beaucoup de choses relatives à la médecine et à la physique. Comme Paracelse, il prétendait posséder une panacée pour prolonger indéfiniment la vie, ce qui ne l'empêcha pas de mourir.

e) Les protestants allemands *Weigel* et *Boehm* peuvent aussi être rangés parmi les représentants de cette école, bien que leur doctrine soit plus chrétienne que celle de leurs prédécesseurs. Dans la doctrine du premier (1533-1588) entrent par parts égales des éléments néo-platoniciens, protestants, paracelsiques, avec des idées et des réminiscences d'Eckart.

Le second, né dans un village voisin de Görlitz (1575-1624), après avoir été berger et cordonnier, se livra à la contemplation des Livres saints, et grâce, nous dit-il, à des visions, à des extases et à des révélations divines, il acquit une connaissance intime de la Divinité et de la nature. Paracelce et Weigel furent à peu près les seuls auteurs qu'il connut; cela explique l'amalgame étrange qu'il fit d'idées mystiques et d'idées physiques, de spiritualisme et de naturalisme. Boehm distingue en Dieu la nature et l'esprit : le feu correspond

à la nature, la lumière à l'esprit. Le *sel* est le symbole de la conscience, le *mercure* celui de la simplicité, et le *soufre* représente la pauvreté.

Boehm explique au moyen de ces idées extravagantes le *processus* des choses. Le système du théosophe allemand implique aussi l'identification substantielle de l'âme humaine avec Dieu, l'impuissance de l'homme à connaître la vérité par ses propres forces, et par conséquent la nécessité de l'illumination divine.

Le fond réel de la doctrine de Boehm dépouillée de ses formules mystiques, c'est l'unité absolue de substance ; ses amis et ses disciples l'appelaient avec raison le *philosophe allemand ;* il représente en effet l'idée panthéiste, et il est comme le précurseur lointain du grand mouvement panthéiste qui devait se produire plus tard dans la Philosophie allemande.

§ XVI. — L'ÉCOLE INDÉPENDANTE. — LOUIS VIVÈS.

On considère comme les représentants de cette école les philosophes et les écrivains, qui, sans donner une préférence spéciale à Platon, à Aristote ou à quelque autre philosophe, suivent une voie relativement indépendante, tout en conservant le fond essentiel de la Philosophie scolastico-chrétienne, qui porte dans son sein la *philosophia perennis* de l'humanité. Un autre caractère qui distingue cette école, et qui est la conséquence

du premier, c'est la tendance à régénérer la Philosophie scolastique, qui était tombée dans un état lamentable par suite du nominalisme d'Occam et des autres causes que nous avons déjà signalées.

Les principaux représentants de cette école sont espagnols : parmi eux occupe le premier rang dans l'ordre chronologique :

Louis Vivès, qui naquit à Valence en 1492. — Il étudia la Philosophie à Paris et les lettres humaines à Louvain ; il passa ensuite à Londres, appelé par Henri VIII, à qui il avait dédié ses Commentaires sur la *Cité de Dieu ;* il dirigea l'éducation de la princesse Marie, jusqu'à ce qu'il se retirât en Belgique, pour se soustraire aux exigences du roi d'Angleterre qui venait de se séparer de Catherine. Établi et marié à Bruges, en relation avec les lettrés les plus célèbres de son temps, avec Érasme, Morus, Bodin, etc., notre philosophe mourut en Belgique en 1540.

Vivès se laissant emporter par le courant de la Renaissance, attaque avec une dureté excessive, et même avec injustice, la scolastique et ses principaux représentants, les universités et les religieux. J'ai dit, avec injustice, car Vivès ne se borne pas à réprouver les subtilités, les questions inutiles, le style inculte, la terminologie embrouillée, qui déshonoraient trop souvent la Philosophie et la Théologie à cette époque; mais il condamne tout en bloc sans distinguer le fond de la forme, les différentes époques et les divers scolastiques. Il suppose que ces défauts appartien-

nent à tous les moines et à tous les religieux — *hæc a monachis discuntur docenturque*, — comme si en même temps, et même avant lui, Savonarole, Cajetan, François Victoria, n'avaient pas écrit en se préservant presque complètement de ces défauts. Il appelle l'université de Paris une vieille octogénaire qui radote — *anus quædam cum tanto senio summe delirare videtur*, — il se félicite d'être, en la quittant, sorti d'épaisses ténèbres — *ex cimmeriis tenebris*, — comme si dans son sein ne s'étaient pas formés des philosophes et des théologiens illustres. La critique qu'il fait d'Averroès est plus exacte : *homo qui, in Aristotele enarrando, nihil minus explicat, quam eum ipsum quem suscepit declarandum ;* mais en parlant d'Aristote il redevient injuste. Sans doute il fait bien de rabaisser le prestige excessif de son autorité dans les écoles, mais il a tort, lorsqu'il présente comme erronées et inutiles des doctrines qui sont loin de l'être, par exemple, lorsqu'il affirme que la logique ne roule pas sur des réalités mais purement sur des mots — *dialecticam, quis non videt scientiam esse de sermone?* — et lorsqu'il déclare que la doctrine d'Aristote sur la démonstration, outre qu'elle est obscure et embrouillée, est inutile : *quæ vero de demonstratione, præterquam quod sunt involuta et mire intrincata, nulli sunt usui.*

La Philosophie de Vivès est généralement exempte des défauts que l'on relève dans sa critique. En effet, la Philosophie de notre auteur est

au fond la même que celle de saint Thomas, au moins dans les questions les plus importantes. Qui a lu ses traités philosophiques et ceux qui ont pour titre : *De prima Philosophia*, et *De Anima*, ne trouvera presque aucune différence notable entre la doctrine du philosophe de Valence et celle de saint Thomas. Il y a cependant trois points où il paraît se séparer du Docteur Angélique. Vivès, en effet : 1° rejette implicitement la théorie de l'entendement agent et possible, car il n'en parle pas lorsqu'il est question des facultés et des fonctions de l'âme raisonnable ; 2° il confond la mémoire sensible avec la mémoire intellectuelle : car après avoir placé la mémoire parmi les facultés de l'ordre intellectuel, il lui assigne comme fonction propre, celle de contenir les représentations sensibles [1] ; 3° dans la définition de l'âme humaine, il paraît pencher du côté de la conception platonicienne, car il paraît, à tout le moins, faire abstraction de l'information substantielle du corps par l'âme ; le corps, d'après Vivès, n'est que l'instrument et comme l'habitation de l'âme raisonnable : *agens præcipuum, habitans in corpore apto ad vitam.*

Les paroles par lesquelles il explique cette définition, révèlent encore plus clairement son sens platonicien, et la tendance du philosophe de

1. « Memoria est facultas animi, qua qui ea, quæ sensu aliquo externo aut interno cognovit, in mente continet ». *De Anima*, lib. II, cap. II.

Valence à se séparer en ce point de la théorie de saint Thomas [1].

On sait qu'outre la dialectique et la Philosophie en général, la grammaire, la rhétorique, la morale et le droit firent l'objet des discussions et de la critique de Vivès ; c'est même là la partie la plus importante de ses écrits comme philosophe. Car, ainsi que le dit avec grande vérité et avec sa pénétration accoutumée, Melchior *Cano*, — *dixit ille* (Ludovicus Vives) *quidem in libris de corruptis disciplinis*, *multa vere*, *multa præclare*. Et en disant *multa*, le grand théologien espagnol montre qu'il n'approuvait pas plus *tout* ce qu'il avait dit, qu'il n'approuvait le ton arrogant trop souvent employé par lui : *Atqui fidenter pronuntiavit aliquando*, *tanquam e divorum concilio descendisset*.

La partie positive et affirmative de la critique de notre philosophe ne répond pas toujours à sa partie négative. En général, Vivès se borne trop à signaler les défauts dont souffrent les arts et les sciences, sans montrer suffisamment le chemin que l'on doit prendre et le remède que l'on doit

1. Dans la classification des facultés et des fonctions de l'âme rationnelle, Vivès s'éloigne aussi quelque peu de la théorie scolastique, en attribuant à l'entendement un plus grand nombre de fonctions ou d'actes que ne faisait celle-ci qui les ramenait tous à l'*apprehensio*, au *judicium*, et au *discursus*. « Sunt hæc », écrit-il, « in anima rationali munera, voluntas, memoria, mens, et sub mente simplex intelligentia, consideratio, recordatio, collatio, discursus, censura seu judicium, contemplatio ». *De Anima*, lib. II.

appliquer. Aussi Melchior Cano dit-il avec raison qu'il aurait mérité une plus complète approbation des doctes, si, pour rétablir et régénérer les sciences, il avait employé autant de soin et d'activité que pour disserter sur les causes de leur décadence et de leurs vices ; mais la vérité est, disons-nous avec Cano, qu'il est insuffisant lorsqu'il enseigne les arts et les sciences, si vigoureux qu'il soit lorsqu'il s'agit de montrer leurs défauts et leurs erreurs : *In tradendis disciplinis elanguit, cum in carpendis erroribus viguisset* [1].

Quant à sa Philosophie, on peut dire qu'elle est incomplète, qu'elle se réduit à certaines questions métaphysiques et psychologiques. Nous avons déjà dit qu'au fond elle est identique avec la Philosophie scolastique, bien qu'exposée dans un langage oratoire et parfois même un peu ampoulé, à cause du soin exagéré que met l'écrivain à éviter la méthode et les formules des écoles. Malgré cela, le style de Vivès offre parfois de la dureté et une certaine affectation.

En résumé : le mérite principal de Vivès, comme philosophe, consiste à avoir contribué plus ou moins efficacement à la restauration de la Philosophie chrétienne, soit en combattant les côtés défectueux de la scolastique, soit en s'opposant à la prépondérance de l'autorité humaine sur la

1. « Multo autem viris doctis probaretur magis, si qua diligentia et disertitudine causas corruptarum artium expressit, eadem collapsas restituisset ». *De Locis theol.*, lib. X, cap. ult.

raison individuelle, soit en signalant les vices et les défauts généraux des sciences et des arts contemporains, et en leur faisant parler une langue plus pure et plus naturelle.

Si nous considérons Vivès, non plus sur le terrain strictement philosophique, mais dans les rapports de la Philosophie avec les sciences physiques et naturelles, son mérite est plus grand. Avant Bacon, et dans un esprit plus chrétien, plus spiritualiste et plus scientifique, Vivès affirme la nécessité d'observer et d'étudier la nature directement en elle-même, et sans partir d'idées et de théories préconçues. Ses préceptes et ses conseils sur la méthode expérimentale, sur ses véritables conditions, sur les lois de la recherche scientifique, sur son importance et son utilité pour promouvoir les progrès des sciences physiques, naturelles et psychologico-physiologiques, montrent que le philosophe de Valence connaissait avant Bacon et mieux que Bacon, la nature, l'importance et les conditions propres de la méthode expérimentale. Il nous en a laissé un exemple pratique dans une étude analytique des passions, très supérieure à tous les points de vue au traité de Descartes sur le même point. Aussi il n'y a pas lieu de s'étonner que le nom et les travaux de Vivès aient été l'objet d'éloges mérités de la part des historiens et des critiques étrangers, qui sont généralement peu favorables aux philosophes espagnols. Lange, entre autres, écrit que notre Louis Vivès « doit être regardé comme

le réformateur le plus grand de la Philosophie de son époque, et comme un précurseur de Bacon et de Descartes ».

§ XVII. — FOXO MORCILLO.

Foxo Morcillo (*Sébastien*) mérite de figurer parmi les plus illustres représentants de la Philosophie espagnole au XVIe siècle. Il naquit à Séville, en 1528, et après avoir fait ses premières études en Espagne, il les compléta à l'université de Louvain, l'une des plus florissantes et des plus célèbres de ce temps. La renommée du savoir et du mérite de Morcillo parvint bientôt aux oreilles de Philippe II, et ce grand monarque, qui se plaisait à honorer les hommes véritablement éminents, tourna aussitôt ses regards vers lui et l'appela en Espagne, pour lui confier la fonction de précepteur de D. Carlos son fils. Malheureusement notre philosophe ne put prendre possession de cette charge importante, car il périt en mer, le vaisseau qui le ramenait dans sa patrie ayant fait naufrage.

Foxo Morcillo, qui avait à peine trente ans quand il mourut, avait déjà écrit un grand nombre d'ouvrages excellents, qui sont un témoignage authentique de sa fécondité scientifique [1].

1. Nicolas Antoine et d'autres bibliographes nous apprennent que notre philosophe avait déjà écrit les ouvrages suivants : *De Natura philosophiæ, seu de Platonis et Aristotelis consensione.* — *Compendium ethices philosophiæ ex Platone, Aristotele aliisque philosophis collectum.* — *In Pla-*

Pour se former une idée exacte de la pensée doctrinale de Morcillo, il faut distinguer en lui le philosophe indépendant du philosophe de la Renaissance et du philosophe chrétien.

Tout d'abord le philosophe de Séville se montre partisan de la liberté en Philosophie, et il prétend marcher sans relever d'Aristote, de Platon, ou de quelqu'autre philosophe [1], cherchant la vérité et la probabilité là où elles se trouvent, et préférant la recherche personnelle de la vérité à l'opinion imposée par autorité et sans discernement : *anteponendum est studium veritatis opinioni de alterius auctoritate temere sumptœ.*

Conformément à cette direction éclectique et indépendante, Morcillo

a) S'efforce de concilier la Philosophie de Platon et celle d'Aristote, en rapprochant leurs solutions. Dans ce but, il interprète leur doctrine dans un sens large, qui n'est pas toujours exact. Ainsi en est-il surtout quand il s'agit de la théorie platonicienne des idées : Foxo Morcillo ne se contente pas de supposer que pour Platon, les

tonis Timæum, seu de universo commentarius. — In Phædonem Platonis, seu de animarum immortalitate. — In Platonis decem libros de Republica, commentarius. — De demonstratione, ejusque necessitate ac vi. — De usu et exercitatione dialecticæ. — De studii philosophici ratione. — De styli informandi ratione.

1. « Eam enim semper rationem inire in studiis meis vel scriptis decrevi, ut nullius in verba auctoris jurare velim, sed quæ mihi magis probabilia videantur, ea maxime complecti, sive ab Aristotele, sive a Platone, sive a quovis alio dicantur ». *De natura philosophiæ, seu de Platonis et Aristot. consens.*, lib. I, cap. 1.

idées existent seulement dans l'intelligence divine, et non en dehors d'elle, supposition qui est bien loin d'être incontestable ; il prétend en outre presque identifier les idées platoniciennes avec les formes substantielles d'Aristote. Sous ce rapport, le philosophe espagnol devançait certains écrivains modernes, particulièrement des Allemands, qui eux aussi se sont efforcés de concilier les théories de Platon et d'Aristote. Mais ni eux ni Morcillo n'ont atteint leur but, car il faut compter avec les différences profondes, pour ne pas dire antithétiques, qui séparent ces deux doctrines. La *natura secunda* que Foxo attribue au philosophe de Stagyre, pour l'identifier, en quelque manière, à l'*anima mundi* de Platon, manque de fondement solide.

Si les rapprochements et les affinités que Foxo Morcillo établit entre Platon et Aristote sont loin d'être exacts, il faut en dire autant des différences qu'il suppose exister entre eux dans certaines questions déterminées. Ainsi par exemple s'il est certain que Platon et Aristote sont d'accord pour considérer la matière comme sujet, — *qua in re hoc convenit Platoni cum Aristotele, quod materiam veluti subjectum posuerit*, — il est certain aussi que, si l'on entend parler de la *materia prima*, ils ne diffèrent point entre eux, parce que Aristote enseignerait que la forme substantielle est la cause efficiente, le principe premier et actif de la substance, — *differt tamen quod Aristoteles formam velut causam efficientem ac principium primum*

dixerit esse. Pour le philosophe de Stagyre, la forme, l'acte premier, *actus primus*, est la cause formelle, et comme telle, la racine des actes seconds, mais elle n'est pas la cause efficiente de la substance : autre chose est l'agent qui *educit ex potentia materiæ* la forme substantielle, et autre chose est la forme elle-même.

La différence qu'il établit entre les deux philosophes relativement à la privation comme principe des choses, n'est pas plus exacte. En effet, pour Aristote comme pour Platon la privation n'est point un être ou un principe positif ; elle est simplement l'absence de la forme, absence qui, dans l'ordre de nature et non de temps, est antérieure à l'introduction de la forme nouvelle.

b) Dans la question de l'origine et de la nature de la connaissance, Morcillo prend aussi une attitude indépendante : en effet, il n'admet point les idées innées, encore moins leur préexistence, *ante unionem animæ cum corpore*, comme Platon, mais il n'admet pas non plus comme Aristote, que toutes les idées tirent leur origine des sens, et soient le résultat de l'élaboration de l'activité de l'entendement. Ici, comme en d'autres questions, Morcillo ne s'exprime pas avec toute la clarté désirable ; cependant de l'ensemble de ses explications on peut conclure : 1° Qu'il regardait certaines idées, particulièrement celles du bien et du vrai, comme réellement innées ; 2° Qu'il regardait les autres idées, au moins le plus grand nombre d'entre elles, comme implici-

tement innées, comme des impressions spontanées, comme des germes naturels de la connaissance — *ad omnia intelligenda et agenda, veluti semina quœdam habemus a natura*, de telle sorte que la connaissance naturelle et scientifique dépend des sens et de certaines notions innées de l'intelligence, comme de causes partielles qui forment une cause totale et complète [1].

c) On voit encore des traces de l'indépendance de pensée de Foxo, dans quelques autres opinions plus ou moins originales : signalons, en particulier, celle qui regarde l'origine de l'âme sensitive dans l'homme, car il paraît supposer qu'elle est produite par l'âme raisonnable : *In homine anima rationalis, ex se aliam quasi animam producit, corpori annexam, quam sensitricem appellamus.*

Comme philosophe de la Renaissance, Morcillo écrit avec une certaine élégance, et il s'exprime avec une dureté qui dégénère en injustice contre les scolastiques; il recommande, bien plus, il exige comme nécessaire pour la Philosophie, l'étude du grec et de la rhétorique, et il finit en qualifiant d'obscure et de défectueuse quant à la méthode, la logique même d'Aristote.

Comme philosophe chrétien, le fond de sa Philosophie contient les solutions de la Philoso-

1. « Necesse profecto est aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu, eo modo, ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad pariendam scientiam sint, nec sine sensibus, ipsæ notiones ». *De demonstr. ejusque necessit.*, cap. III.

phie catholique sur les problèmes capitaux et coïncide généralement avec la doctrine de saint Thomas, même dans des questions d'importance secondaire, comme on le voit facilement dans ses théories sur les idées divines, sur le monde et sur ses rapports avec Dieu, sur la nature des facultés de l'âme, sur leur nombre, sur leurs fonctions, sur le mode de permanence des puissances sensibles dans l'âme séparée du corps, sur la nature et l'objet de la science.

Avant de conclure nous devons noter que, malgré son éclectisme, ses allures indépendantes et ses essais de conciliation, on découvre chez Morcillo une certaine prédilection et des sympathies marquées pour Platon et ses théories philosophiques. A ce point de vue il mérite d'être regardé comme l'un des représentants du Platonisme en Espagne.

§ XVIII. — FRANÇOIS VALLÈS.

Ce philosophe espagnol, très remarquable mais peu connu, qui fit ses études à Alcala, et fut médecin de Philippe II, mérite de prendre place à côté de Louis Vivès et de Foxo Morcillo, auxquels il n'était pas inférieur en fait de connaissances philosophiques. Si nous omettons les écrits sur la médecine et les sciences physiques [1], l'ouvrage

1. Outre ses commentaires *in quartum librum Meteororum Aristotelis* et sa traduction des huit livres *Physicorum* d'Aristote, enrichie de notes et d'explications savantes, Vallès écrivit des commentaires sur diffé-

principal de Vallès est celui qui porte pour titre: *De his quæ scripta sunt physice in Libris sacris, sive de sacra Philosophia.*

A en juger par le titre, on pourrait croire que cet ouvrage traite principalement et exclusivement de matières ayant trait à la physique ; il n'en est cependant pas ainsi. A côté de ces questions, Vallès pose, discute et résout un grand nombre des problèmes les plus importants de la métaphysique, de la cosmologie et de la psychologie, et il les discute non seulement au point de vue philosophique, mais encore au point de vue critico-historique, citant et discutant avec beaucoup d'exactitude les opinions et les systèmes des principaux philosophes. Sans se faire le disciple d'aucune école en particulier, le fond de sa doc-

rentes œuvres d'Hippocrate et de Galenus, comme on le voit d'après ce qu'il dit lui-même dans sa *Sacra Philosophia :* « Proinde, ego, perfectis jam in omnes auditorios Aristotelis de natura, et quamplurimos Hippocratis et Galeni de re medica, libros commentariis, quod Deus concesserit vitæ reliquum, statui in iis philosophari ».

Ceci est conforme à ce qu'il dit dans le prologue de la traduction et des commentaires des livres *Physicorum*, où, après s'être félicité de la renaissance générale des lettres, — *Omne enim litteraturæ genus videtur jam ad antiquum nitorem redire*, — il fait allusion à ses nombreux ouvrages de médecine déjà publiés, *multa medicinæ opera*, ou sur le point d'être publiés.

Dans le même prologue, il loue Philippe II et son auguste père, de ce que, brisant avec des traditions exclusivistes et nobiliaires, ils ont commencé à conférer les dignités, les magistratures et les autres honneurs à des hommes doctes et vertueux: *Cæpistis dignitates, magistratus et alia omnia præmia, quæ... superioribus sæculis, velut jure nobilitatis petebantur, in viros probos et doctos conferre.*

trine est généralement en accord avec la scolastique, ou, si l'on aime mieux, avec l'enseignement de saint Thomas, bien qu'il s'en sépare sur des points plus ou moins importants. Vallès, comme Foxo Morcillo, tend à la conciliation entre Platon et Aristote ; mais on remarque en lui une certaine prédilection pour Aristote, tandis que chez Foxo Morcillo c'est la préférence pour Platon qui domine.

Si la nature et les bornes de cet ouvrage nous permettaient d'exposer avec quelque étendue la doctrine du médecin de Philippe II, on verrait que les historiens de la Philosophie, qui souvent le passent sous silence, n'accordent point à ce philosophe — peut-être parce qu'il est espagnol, et parce qu'ils ignorent ses écrits, — l'importance qu'il mérite. La brièveté nous oblige à rappeler seulement que :

1° Vallès enseigna que l'animation du fœtus humain s'accomplit directement et immédiatement par l'âme raisonnable, créée et répandue par Dieu dans le corps, sans qu'elle ait été précédée dans la matière par une âme sensitive, ainsi qu'on le croyait généralement alors [1].

2° Vallès reconnaît que la *Physionomie*, ou ce

1. « Certe nisi Deus immergeret in humanum corpus rationalem animam... oriretur naturaliter forma aliqua sensitiva; nunc vero non oritur, quia eodem temporis momento, quo commodam compositionem corpus consecutum est, inspirat in illud Deus spiraculum vitæ, quod simul sensitiva et intellectiva anima est ». *De Sacra Philosoph.* cap. IV.

que nous appelons aujourd'hui la *Phrénologie*, n'est point une chose entièrement vaine, — *non esse profecto omnino vanam*, et, à l'appui de son dire, il apporte la doctrine et les exemples d'Aristote et d'Hippocrate , mais, en même temps, il marque sagement les limites que doit observer la phrénologie, et déclare qu'il faut tenir compte de l'influence de l'éducation, de l'enseignement, et surtout de la grâce et des secours divins : *in hominibus vero valet plurimum ad formandos mores educatio, et disciplina, et quod his majus est, Dei gratia.*

3° Il pense que le caractère propre et constitutif de l'homme n'est point la rationabilité, mais plutôt l'aptitude à acquérir la sagesse, — *differentia propria hominis est sapientiæ esse capacem ;* — il se fonde sur ceci, que la rationabilité et l'intelligence conviennent d'une certaine manière aux animaux — *bruta omnia rationabilia etiam... circa quædam sunt, et intelligentiam quamdam habent* — tandis qu'ils sont incapables de sagesse — *sapientia vero nullatenus sunt capacia.*

4° Notre philosophe, en effet, pense et enseigne que bien que les animaux n'aient pas une intelligence aussi parfaite que celle de l'homme, parce qu'ils ne discourent pas sur les choses éternelles,

1. « Argumento esse potest, quod Aristoteles, auctor minime vanus, librum proprium dedit ei doctrinæ, et sparsim scripsit de ea multa in libris de Historia animalium. Sed et Hippocrates..., sparsim scripsit multa ad Physionomiam spectantia ». *De Sacra Philos.*, cap. XXXII.

universelles et divines, ils sont cependant vraiment raisonnables, parce qu'ils discourent sur les réalités sensibles et périssables : *Certe rationem aliquam esse brutis, negare non possumus... Non igitur belluœ ratiocinantur simpliciter, sed quodammodo, de sensibilibus solum et caducis.*

5° Le philosophe espagnol n'est point sceptique, comme certains l'ont prétendu, il adopte au contraire la thèse dogmatique, bien qu'entourée de certaines réserves sceptiques, spécialement par rapport aux sciences physiques. D'après lui, nous ne connaissons point d'une manière intuitive et immédiate les substances, mais seulement les accidents, et encore peu exactement, à cause de l'instabilité des sens et des choses sensibles. Cette mobilité et cette imperfection des sens et des choses sensibles font que, dans les questions physiques, l'homme ne peut pas arriver à la science certaine, et qu'il doit se contenter de l'opinion. Mais, en dehors de cet ordre physique ou purement matériel, existe la certitude non seulement en vertu des propositions et des vérités d'évidence immédiate, mais encore en vertu des propositions et des vérités connues par le moyen de la démonstration et du raisonnement [1], car il est bon de

1. « Atqui ego ita statuo : Nullius substantiæ habere possumus per se notitiam, quam vocant intuitivam, quia nulla via est ad intellectum nisi per sensus; sensus vero patibiles tantum percipiunt qualitates. Accidentium haberi potest notitia per se... Porro assertiones quædam sunt per se notæ, quarum assensus natura nobis est insitus; aliæ vero sunt, quæ ex primis monstratorie colliguntur; primarum habetur scien-

remarquer que la thèse physico-sceptique sert à Vallès de prémisse pour conclure à la nécessité et à l'existence de la vie future : *Quare si in hac vita ac sensuum horum ministerio, non potest scientiam naturæ consequi, fit ut illum maneat vita alia beatior, in qua, a perpetua, qua in hac torquetur siti, sit satiandus, cum scilicet, apparuerit gloria Dei.*

§ XIX. — ISAAC CARDOSO.

Ce philosophe espagnol, d'origine juive, appartient, bien qu'il ait écrit au XVIIe siècle, à la Renaissance, parce que son *criterium*, ses tendances et sa doctrine, sont comme le reflet du *criterium*, de la doctrine et des tendances de Morcillo, de Vallès et des autres représentants de l'école relativement indépendante dont il s'agit ici.

Dans la *Philosophia libera* de Cardoso le fond de la pensée est chrétien, et même scolastique en théodicée, mais dans plusieurs questions qui touchent à la physique et à l'anthropologie, le philosophe juif se sépare des traditions philosophico-

tia naturalis ; aliarum vero ratiocinando conquisita... Eorum vero, quæ in opinione versantur, cujusmodi sunt omnia physica problemata, constat nullum prorsus sciri posse... sublata omni obscuritate et incertitudine, quæ non possunt abesse ab opinione. Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed nec comparari quidem potest, quia physicus non abstrahit a materia ; non tamen proinde debet Pyrrhonicorum more dubitare de omnibus sed probabilioribus assentiri ». *De sacra Philos.*, cap. LXIV.

scolastiques, pour les remplacer par des idées et des solutions éclectiques.

Ainsi, nous voyons l'auteur de la *Philosophia libera*, reproduire l'antique théorie atomistique, et considérer les atomes comme les principes et les éléments des substances matérielles et de toutes leurs propriétés.

Conformément à cette théorie atomistique, Cardoso enseigne :

a) Que non seulement la lumière, mais encore, la chaleur, le froid, la sécheresse, et en général toutes ces qualités qu'on appelle *premières,* sont des substances très subtiles, *tenuissimæ substantiæ sunt*, qui pénètrent les corps et y produisent des changements déterminés ;

b) Que l'âme des animaux est quelque chose d'igné et de très subtil — *pars illa ignea animalibus admixta*, — qui, combiné avec les autres parties de l'animal, produit les fonctions que nous y observons. Cette âme n'informe point substantiellement tout le corps, même chez les animaux parfaits, mais elle réside dans le cœur, s'il s'agit de ceux-ci, et dans la partie qui correspond au cœur, chez les animaux imparfaits : *Unde in animalibus perfectis cor est præcipua sedes animæ, in imperfectis vero est illa pars quæ cordi correspondet ;*

c) Que la raison et la main sont comme les caractères fondamentaux et la raison suffisante de la supériorité de l'homme sur les animaux : car, si avec la raison, qui est l'art des arts et est même

antérieur à tous les arts, — *ratio est ars artium et ante omnes artes*, — il contemple les choses célestes, mesure les mondes et connaît Dieu lui-même ; avec la main, qui est l'organe des organes, il accomplit des œuvres prodigieuses et supérieures à tout éloge : *Manu prodigiosa opera efformat et quæ excedunt omnem laudem ;*

d) Que l'âme raisonnable est une substance incorporelle et spirituelle, ce que l'on prouve, entre autres raisons, parce que l'entendement est une faculté capable de réfléchir sur elle-même, et parce que son objet est le vrai ou l'être, objet qui comprend toutes choses, et dont la connaissance exige l'indépendance de tout organe matériel. Cette âme doit son origine et son existence à l'action de Dieu, qui l'a tiré du néant ;

e) Que bien qu'il soit très difficile de préciser le moment où s'accomplit l'union de cette âme raisonnable avec le corps, on doit cependant regarder comme très probable que cette union a lieu dans les trois premiers jours de la conception : en tout cas, on ne doit pas admettre que l'âme raisonnable soit précédée dans le fœtus par une âme sensitive et végétative ;

f) Que les facultés propres de l'âme raisonnable sont l'entendement et la volonté ; mais celle-ci est supérieure à l'entendement et est plus noble que lui. Il n'est nul besoin d'espèces intelligibles pour connaître ; par conséquent, on doit rejeter la doctrine d'Aristote sur l'entendement agent et possible.

L'immortalité de l'âme, d'après Cardoso, n'est pas seulement une vérité scientifique et démontrée ; elle est encore une espèce de vérité innée et générale, une sorte de premier principe.

Isaac Cardoso raisonne longuement et non sans jugement, sur la physionomie, qu'il définit : *Ars quæ ex signis exterioribus internas affectiones investigat.*

§ XX. — SUITE DE L'ÉCOLE INDÉPENDANTE.

Les quatre philosophes dont nous venons de parler n'ont pas été les seuls représentants de l'école indépendante. A cette école appartiennent aussi d'autres écrivains espagnols de cette époque, dont les ouvrages ont un rapport plus ou moins direct avec la Philosophie.

Outre Fernand *Perez de Oliva*, qui écrivit un *Dialogue sur la dignité de l'homme*, ouvrage estimable à cause de la pureté du style et de la solidité de la doctrine, il faut mentionner encore :

a) *Nunès* (Pierre Jean) qui fut professeur de Philosophie à l'université de Valence. Soit dans l'*Oratio de causis obscuritatis aristotelicæ et de illarum remediis*, soit dans le livre qui a pour titre *De constitutione artis dialecticæ*, le compatriote de Vivès signale et condamne les défauts qui dominaient alors dans l'enseignement public, et il indique en même temps les moyens propres

à le régénérer et à le féconder. Entre autres éléments de régénération, il recommande la connaissance du grec et du latin, la critique, les études philosophiques, la clarté dans la méthode, etc., mais il ne condamne pas la doctrine d'Aristote, dont il se montre plutôt le partisan et l'admirateur.

Notre philosophe rejette la prétention de ceux qui affirment qu'il n'y a rien de faux et de défectueux chez Aristote, mais il reconnaît que les erreurs considérables y sont rares,— *mallem dicere pauca esse falsa, pauca repugnantia, pauca inconsequentia.* — Sans nier les défauts du Stagyrite, il confesse qu'on lui doit l'invention de tous les arts et principalement la dialectique, — *Cui omnium artium inventionem deberi confiteor ac præsertim dialecticæ;* il y a plus, il reconnaît et il réprouve l'injustice de Ramus à l'égard d'Aristote. Cependant Nunès avait une grande estime pour cet écrivain français qu'il appelle *vir natus ad docendas omnes artes brevi et utiliter*, — et il fut le premier qui introduisit sa doctrine dans l'université de Valence : *Etsi primus in schola Valentina me Rami sectatorem professus sum.*

Nunès, comme Louis Vivès, comme Foxo Morcillo, Vallès, Gomez Perreyra et Cardillo Villalpando et tant d'autres Espagnols, appartient à la race de ces écrivains qui surent discerner et s'approprier ce qu'il y avait de bon dans la Renaissance, sans se laisser entraîner par ses exagérations doctrinales, encore moins par ses tendances hétérodoxes et antichrétiennes.

b) Alexis *Venegas* est l'auteur d'un livre assez curieux qui a pour titre : *Las diferencias de libros que hay en el mundo*. Ce traité qui vit le jour à Tolède en 1540, est une espèce de recueil de mélanges, où l'auteur disserte sur des points qui touchent la Philosophie, la théologie, l'Écriture Sainte, la physique, la géographie, et d'autres sciences naturelles.

c) A la même époque vécut Jérôme de *Urrea*, excellent philosophe moraliste, dont le *Dialogo de la verdadera honra militar* est un remarquable traité philosophique contre le duel, ou, comme le dit son auteur, contre la *coutume bestiale du duel*. Pour démontrer l'immoralité du duel, notre auteur allègue, entre autres raisons, que « le duel n'est pas exempt de vanité et d'illusion, que plus d'une fois l'homme juste en tire l'infamie, et le menteur la réputation, car il arrive que celui qui a raison y périt, tandis que le méchant qui a commis l'injustice, en sort triomphant, glorieux et digne, au jugement du vulgaire, d'être honoré et tenu en estime.

A l'occasion du duel, l'auteur pose et discute diverses questions morales, philosophiques et politico-sociales ; certaines, comme celle qui a trait à l'origine des chevaliers et des écuyers, ne manquent pas d'intérêt.

§ XXI. — ÉCOLE PHILOSOPHICO-POLITIQUE.

La politique et le droit eurent aussi leurs partisans pendant cette époque de transition, et l'enthousiasme général pour l'antiquité donna le jour à des productions philosophico-politiques, calquées sur les modèles antiques, particulièrement sur la *République* de Platon.

a) Le premier représentant remarquable de cette école dans l'ordre chronologique est le Florentin *Nicolas Machiavel* (1469-1527) qui, dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*, marque de la prédilection pour les principes démocratiques, tandis que, dans son ouvrage du *Prince*, il penche vers le despotisme et se montre favorable à toutes les entreprises contre la liberté. La théorie fondamentale de ce livre consiste à subordonner au principe d'autorité et à la volonté du Prince, toutes choses, sans en excepter la probité, la justice, le droit, la religion et la morale.

b) *Thomas Morus*, qui naquit à Londres en 1480 et qui fut décapité en 1535, pour n'avoir pas voulu reconnaître la suprématie spirituelle d'Henri VIII, est l'un des plus illustres représentants de l'école philosophico-politique, et il doit, sous ce rapport, sa célébrité à l'ouvrage qui a pour titre : *De optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia.*

Dans ce livre, écrit dans un latin élégant, et

calqué sur la *République* de Platon, Morus, bien qu'avec certaines réserves impérieusement réclamées par l'esprit chrétien, pose les bases des théories communistes, ou, du moins, leur ouvre la porte. A la vérité, sa vie, et surtout sa mort sur l'échafaud pour la défense du catholicisme, paraissent prouver que son île d'Utopie est simplement une conception fantaisiste, un idéal imaginaire, et que son véritable but a été de critiquer certains défauts, certains errements des gouvernants et des différentes classes sociales. Quoi qu'il en soit, il est certain que le communisme, ou, à tout le moins, l'abolition de la propriété individuelle, est une partie intégrante de son idéal politique, qu'il s'agisse dans l'opinion de l'auteur d'un idéal chimérique ou d'un idéal pratique [1].

Jean *Bodin* (1530-1596) né à Angers, suivit une direction opposée à celle de Thomas Morus. Dans son livre *De Republica*, il combat les théories communistes de Platon et du Chancelier d'Angleterre, car la communauté des biens rend la république impossible et est contraire à la loi divine

1. « Dans tous les États où la possession est individuelle », dit le Chancelier d'Angleterre par la bouche de l'un des interlocuteurs de son *Utopia*, « et où tout se mesure par l'argent, jamais ne pourra régner la justice, ni la prospérité publique être assurée ». « Où règne la propriété individuelle », ajoute-t-il, « on ne peut conserver l'égalité, parce que chacun se sert de tous les moyens pour s'emparer de tout ce qu'il peut, et la richesse publique, si grande qu'elle soit, finit par se concentrer entre les mains d'un petit nombre de personnes, qui laissent les autres dans l'indigence ». *L'Utopie*, liv. I, p. 82.

et naturelle [1]. Aussi il est étonnant que M. Reybaud ait placé Bodin parmi les communistes à côté de Platon, de Morus et de Campanella. Bodin définit la république « le gouvernement droit de plusieurs familles et de ce qui leur est commun avec un pouvoir souverain ». Il affirme « que la fin propre, la félicité de la république coïncide avec celle de chaque individu, laquelle, en ce qui touche à la vie présente du moins, consiste en prudence, science et vraie religion, et de ces trois se compose la vraie sagesse où est le plus haut poinct de félicité en ce monde ».

En traitant du régicide et du tyrannicide, Bodin est très large quand il s'agit de souverainetés non absolues, parmi lesquelles il énumère les anciens Empereurs de Rome, les Doges de Venise, les Empereurs d'Allemagne et quelques autres ; mais s'il s'agit de princes absolument souverains, comme les rois de France et d'Espagne, il n'est permis d'attenter à leur vie, en aucun cas, seraient-ils coupables de tous les excès imaginables, et eussent-ils commis toutes sortes d'impiétés et de cruautés.

Ce sont là des idées propres à la politique de la Renaissance qui tendait la main à la république et au peuple révolté contre l'autorité, tandis qu'elle flattait les rois, et exagérait leurs droits à l'égard de l'Église. La critique de Bodin n'est pas moins *renaissante* que sa politique. Il admet sans diffi-

1. « Il est impossible que les biens soient communs... Une telle république serait directement contraire à la loi de Dieu et de nature ». *De la Rép.*, liv. I, chap. II.

culté la vérité des récits qui avaient cours sur la grandeur du Prêtre Jean, mais il tient pour plus que douteuse la donation de Constantin.

Bodin, qui se montre partisan des sortilèges de la magie, et qui croit à diverses autres superstitions, ne croit pas à la divinité du Christianisme, et rejette toute religion positive, si nous devons nous en rapporter à ce qu'il dit dans un de ses ouvrages, qui a été seulement publié de nos jours : *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis.*

§ XXII. — GROTIUS.

Le Hollandais *Grotius* (Hugo Groot) peut être regardé comme l'un des représentants les plus remarquables de l'école philosophico-politique de cette époque. Dans ses différents ouvrages, particulièrement dans celui qui a pour titre : *De jure belli et pacis*, cet éminent jurisconsulte expose et développe avec beaucoup de lucidité et de profondeur, la science du droit, spécialement du droit naturel et du droit des gens.

Cet écrivain, qui a emprunté aux philosophes et aux théologiens scolastiques plusieurs de ses idées les plus importantes, manifesta pendant sa vie une grande inclination pour le Catholicisme, il écrivit même quelques ouvrages qui lui étaient favorables, entre autres un poème en l'honneur de la Sainte Vierge dans lequel il fait l'éloge d'Urbain VIII. On dit que lorsque le P. Pétau apprit sa

mort, arrivée en 1645, il célébra la messe pour lui. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il rejetait beaucoup de points de la doctrine protestante, et qu'il défendait plusieurs dogmes catholiques que le protestantisme refuse d'admettre. La pensée dominante de sa vie et d'une grande partie de ses écrits, fut la conciliation entre les protestants et les catholiques, pensée qui attira sur lui la colère et les persécutions des premiers [1].

Bien qu'humaniste et ami des humanistes de la Renaissance, Grotius ne partageait pas leur dédain habituel pour les scolastiques, dans lesquels, suivant lui, à côté de certains défauts, il y avait beaucoup à louer, — *inter multa laudanda, aliqua et condonanda sunt.* — Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que sa notion de la loi naturelle soit en parfaite harmonie avec celle du Docteur Angélique. Comme saint Thomas, ce juriste hollandais affirme l'immutabilité absolue de la loi naturelle, — *est autem jus naturale adeo immutabile, ut nec a Deo quidem mutari possit.* — il admettait seulement une mutabilité indirecte dans le même

1. « Grotius » écrit Bischar, « poursuivit pendant une grande partie de sa vie le projet de réunir les protestants à l'Église catholique. Plus il connaissait les principes de l'Église par l'étude des monuments de l'antiquité, plus disparaissaient ses préjugés, et plus il appréciait le mérite et les avantages du catholicisme. La primauté du Pape lui paraissait indispensable, si l'on voulait rétablir la paix dans l'Église. De l'étude de l'histoire de la primitive Église, il tira cette conviction qu'elle connaissait l'invocation des saints et le culte des images. Quant à la Réforme, Grotius doutait qu'elle eût constitué un progrès ».

sens en se servant à peu près des mêmes exemples que saint Thomas [1].

Il en est de même pour la plupart des questions traitées par Grotius dans son ouvrage, *De jure belli et pacis;* presque toutes avaient été déjà discutées d'une manière plus ou moins explicite par les scolastiques antérieurs à Grotius. Il y a plus, quelques-unes d'entre elles reçurent de ceux-ci une solution plus juste, plus conforme à la nature de la morale et du droit, comme il est aisé de le voir en comparant les solutions de l'écrivain hollandais à celles des scolastiques, qui n'enseignèrent jamais par exemple, comme Grotius, qu'il est permis de mentir en certains cas, quand il s'agit de sauver la vie d'un innocent, — *quoties vita innocentis aliter salvari non potest.*

Grotius est généralement regardé comme le fondateur de la science du droit, et particulièrement du droit international. A notre avis, cela est vrai, si l'on veut parler d'un corps de doctrine systématique et complet ; dans un autre sens, le titre de fondateur n'appartient en aucune manière à Grotius, et on s'en convaincra facilement pour

1. Après avoir affirmé l'immutabilité absolue de la loi naturelle, Grotius ajoute : « Fit tamen interdum, ut in his actibus, de quibus jus naturæ aliquid constituit, imago quædam mutationis fallat incautos, cum re vera non jus naturæ mutetur, quod immutabile est, sed res, de qua jus naturæ constituit... Ita si quem Deus occidi præcipiat, si res alicujus auferri, non licitum fiet homicidium aut furtum, quæ voces vitium involvunt, sed non erit homicidium aut furtum, quod vitæ et rerum Supremo Domino, auctore fit ». *De jure belli ac pacis*, lib. I, cap. I, § 6.

peu qu'on lise les œuvres de saint Thomas et des principaux scolastiques. Dans la *Somme* du premier, dans les traités *De Justitia et Jure* de Dominique Soto et de Louis Molina, dans les *Relectiones* de François Victoria, et dans le traité *De Legibus* de Suarez, on trouve discutées presque toutes les questions que l'on discute dans le *De jure belli et pacis.* Ajoutons que la solution donnée par les premiers à plusieurs de ces problèmes, est non seulement plus rationelle et mieux établie, mais encore plus philosophique, plus humanitaire, plus en harmonie avec le progrès de civilisation et avec les idées actuelles sur la morale et sur le droit, que la solution et les idées de l'écrivain hollandais. Ainsi, par exemple, tandis que Grotius admet comme droit de la guerre, la mort non seulement des enfants et des femmes, — *infantium quoque et fæminarum cædes impune habetur et isto jure belli comprehenditur ;* — mais encore des prisonniers — *nec tempore ullo excluditur potestas occidendi... bello captos.* — Victoria écrit, — et il écrivait un siècle avant Grotius, — qu'il ne croit pas licite d'infliger la mort même à un seul prisonnier : *Sed ne unus quidem ex illis.*

Au surplus, Grotius s'accorde généralement avec les scolastiques pour donner à Aristote la préférence sur les autres philosophes : *inter philosophos merito principem obtinet locum Aristoteles, sive tractandi ordinem, sive distinguendi acumen, sive rationum pondera consideres.*

§ XXIII. — L'ÉCOLE PHILOSOPHICO-POLITIQUE EN ESPAGNE.

Notre Espagne compta aussi d'illustres représentants de cette école philosophico-politique. Sans parler de Victoria et de Dominique Soto, sur lesquels nous nous arrêterons bientôt plus longtemps, il suffit de rappeler les noms de Molina, de Mariana et d'Osorio, pour rester convaincu de l'importance que les Espagnols de ce siècle donnèrent aux études philosophico-politiques. Dans le traité *De justitia et jure* du premier, comme dans le *De rege et regis institutione* de Mariana, — qui écrivit aussi un ouvrage strictement philosophique, *De morte et immortalitate*, — on pose et on discute divers problèmes éthico-politiques et sociaux.

Le Portugais Jérôme *Osorio* est aussi un digne représentant de l'école philosophico-politique du XVIe siècle. Dans ses huit livres *De regis institutione et disciplina*, le savant Évêque des Algarves expose et défend la politique chrétienne dans un style élégant, avec une lucidité remarquable et une certaine originalité, car nous le voyons s'occuper de problèmes qui furent agités seulement dans les siècles suivants.

Il assigne comme origine principale de la société politique et de la puissance royale, d'un côté la nécessité d'éviter les violences, et d'un autre côté la volonté des associés qui choisissent

un homme capable de maintenir l'ordre et la justice et de mettre fin aux abus de la force [1].

Le livre d'Osorio se distingue par la pureté et l'élégance d'un style comparable à celui de Vivès et de Melchior Cano.

Mariana, Palacios Rubio et quelques autres, qui pendant le XVI[e] siècle cultivèrent les études philosophico-politiques, trouvèrent de dignes successeurs en quelques-uns de leurs compatriotes, qui, dans le siècle suivant, furent les représentants de l'école philosophico-politique de la Renaissance, purifiée des idées tyranniques et irréligieuses de Machiavel, et des théories utopistes et socialistes de Morus et de Bodin. On voit dans cette école, d'un côté la tendance indépendante et restauratrice de l'antiquité, propre à la Renaissance, et d'un autre côté, l'idée scolastico-chrétienne qui lui sert de base et de règle dans ses recherches.

Quevedo (1580-1645), qui est resté si populaire, est l'un des principaux représentants de cette école. Rien n'est plus remarquable, et parfois rien n'est plus profond que les idées qu'il développe

1. « Hominem igitur delegere, qui obviam iret sceleri, iniquitatem resecaret, jus et æquum unicuique tribueret.

« Hoc igitur fuit a principio regnorum omnium fundamentum ; illi namque quos tunc homines propter æquitatis opinionem deligebant, qui finem tantis malis imponerent, reges nominabantur, et hæc fuit prima omnium legitima potestas in terris... Homines qui erant in agris dispersi, regum auctoritate et consilio, unum in locum compulsi sunt, ut facilius opem a regibus contra injuriam flagitarent » . — *De regis instit. et discipl.*, lib. VII.

dans son *Historia de Marco Bruto*, dans son *Romulus*, et surtout dans sa *Politica de Dios y gobierno de Cristo*, ouvrage qui contient des maximes politico-morales pleines de sens, très en harmonie avec la Philosophie chrétienne et avec les idées de saint Thomas.

Quevedo se distingue aussi par la pureté et l'élévation de ses maximes morales. Dans ses traités *La cuna y la sepultura*, *Doctrina para morir*, *Virtud militante*, etc., le poète espagnol, malgré certaines apparences contraires dans ses écrits, et quelques traits de sa vie, non seulement professe les principes d'une morale chrétienne, même relativement ascétique, mais il montre encore une prédilection marquée pour les maximes du stoïcisme.

Peu d'années après la mort de Quevedo, *Saavedra Fajardo* écrivait ses *Empresas politicas o idea de un principe politico cristiano*, livre qui répond parfaitement à son titre : c'est, en effet, un traité complet philosophique de politique chrétienne, et il serait à désirer qu'il fût dans les mains de nos gouvernants et de nos hommes d'État.

Il est aisé de découvrir dans les *Empresas* de Saavedra l'écrivain et le politique qui avait acquis une grande connaissance du monde et des hommes, dans les ambassades dont il avait été chargé à diverses reprises. La pensée politique de Tacite, perfectionnée par les maximes chrétiennes, constitue le fond et comme la trame générale de

l'*Idea de un principe politico cristiano*. L'érudition historique, la sûreté du jugement et l'élévation des idées éclatent dans les *Empresas politicas*.

Fernand *Pizarro* et Jean *Solorzano* appartiennent à la même école. Le premier dans ses *Varones ilustres del Nuevo Mundo*, et le second dans ses *Emblemata centum*, ont traité diverses questions morales dans leurs rapports avec la politique, et principalement avec l'éducation et le pouvoir des rois.

Outre leur fond doctrinal, l'un et l'autre ouvrage se distinguent par l'abondance et la variété des citations, qui, si elles montrent la science vaste et généralement exacte des auteurs, sont en même temps un indice de l'érudition indigeste qui s'étale dans ces livres, et qui domina dans la seconde moitié de ce siècle.

Citons encore les *Emblemas morales* de Sébastien Covarrubias, et les discours moraux et politiques de Sousa.

Nous n'avons rien dit du fameux Alphonse de Madrigal, de Tostat, qui s'occupe des questions de droit, bien plus au point de vue canonique et ecclésiastique qu'au point de vue naturel et politique. Dans ses ouvrages, nous l'avons déjà vu, on rencontre souvent des idées bien plus en harmonie avec les enseignements de l'Église gallicane qu'avec les constantes traditions de l'Église espagnole.

§ XXIV. — LA PHILOSOPHIE ET LE PROTESTANTISME.

Il est impossible de parler de la Philosophie durant cette période de transition sans s'occuper de ses rapports avec le protestantisme, dont l'origine coïncida avec le mouvement philosophique dont nous faisons l'histoire.

Nous avons déjà vu que l'éducation philosophico-théologique de Luther avait été informée par le nominalisme occamiste qui régnait en diverses écoles d'Allemagne, particulièrement dans celle de Tubingue, à l'ombre du nom de Biel. Cette direction occamiste, par là même plus ou moins antipapale et antichrétienne, dut préparer les esprits à la rébellion contre l'Église et le Saint-Siège qui donna naissance au protestantisme. L'abus des subtilités, la barbarie du langage que l'on remarque dans l'école nominaliste plus que dans toute autre école, fournirent au père du protestantisme un prétexte spécieux, pour déclamer contre la Philosophie et la Théologie scolastiques. Reconnaissons toutefois que ce qui gênait Luther, c'était le fond doctrinal, essentiellement antiprotestant de l'école, bien plus que ses défauts de style, de procédés et de méthode. Dans ce sens, on comprend parfaitement ses diatribes, non seulement contre la Philosophie scolastique, mais encore contre toutes les sciences ecclésiastiques: *Credo quod impossibile sit ecclesiam reformari,*

nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur.

Ce que Luther détestait dans la Philosophie scolastique, comme dans les autres sciences, ce n'était point ses défauts, mais son esprit catholique. Ses diatribes atteignent Aristote, même dépouillé des subtilités et des commentaires scolastiques, et ramené à sa pureté originelle par les humanistes contemporains. C'est que la doctrine d'Aristote est opposée, sur certains points capitaux, à la doctrine protestante. Aussi Luther disait-il que l'éthique d'Aristote est la plus grande ennemie de la grâce — *pessima gratiæ inimica,* — sans doute parce qu'elle démontre l'existence et la nature du libre arbitre, incompatible avec la théorie luthérienne de la grâce ; il affirmait aussi qu'Aristote est pour la théologie, comme les ténèbres par rapport à la lumière : *Aristoteles ad theologiam est tenebræ ad lucem.*

Heureusement pour la prétendue Réforme, que *Mélanchton* (Philippe Schwarzerd, (1497-1560) après avoir, au commencement, suivi la tendance de son maître et ami Luther, ne tarda pas à reconnaître qu'une conception éthico-religieuse, comme le protestantisme, ne pouvait vivre et se consolider sans le secours de la Philosophie. De là vient que, malgré les attaques violentes de Luther contre la Philosophie d'Aristote, Mélanchton donna la préférence à ce philosophe sur les autres, choix qui fut peut-être dû en grande

partie à l'état militant du protestantisme, et aux nécessités de sa polémique religieuse. Pour y donner satisfaction, le cofondateur du protestantisme écrivit sa *Compendiaria dialectices ratio*, véritable manuel de logique aristotélicienne qu'accompagnèrent d'autres traités élémentaires de physique et de morale, calqués, à quelques différences près, sur la doctrine d'Aristote. Aussi nous voyons Mélanchton non seulement couvrir d'éloges Aristote — qu'il regarde comme le seul auteur de la méthode scientifique — *qui unus ac solus est methodi artifex*, ajoutant que la connaissance de ses œuvres est indispensable — *carere monumentis Aristotelis non possumus*, — mais encore lui donner la préférence absolue sur tous les autres philosophes : *Unum quoddam philosophiæ genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices, et justam methodum retineat : talis est Aristotelis doctrina.*

La doctrine de Mélanchton se ressent de l'influence nominaliste que dut exercer sur son esprit l'université de Tubingue où il entra à l'âge de quinze ans. En logique, lorsqu'il définit et explique les universaux, il accuse des tendances très nettement nominalistes. Pour le compagnon de Luther l'espèce n'est qu'un nom commun aux individus, auxquels on l'attribue quand on cherche leur essence, — *nomen commune proximum individuis*, — et le genre un nom commun à plusieurs espèces, — *nomen commune multis speciebus* ; il définit les autres universaux d'une façon analogue.

L'influence nominaliste se révèle aussi dans sa doctrine sur l'immortalité de l'âme. Après avoir apporté les preuves de Platon, de Xénophon, de Cicéron et d'autres philosophes sur la matière, il conclut en disant qu'il faut avoir recours à la révélation divine : *Hæc argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus patefactiones divinas intuendas esse.*

Le chemin ouvert par Mélanchton fut suivi par ses coreligionnaires, sans que, dans toute l'Allemagne protestante, apparût, avant Leibnitz, un philosophe de quelque valeur. Parmi les successeurs et les imitateurs de Mélanchton, on peut citer Joachim *Camerarius*, qui naquit en 1500 et mourut à Leipzig en 1574; *Schegk* († 1587), qui fut professeur de physique à l'université de Tubingue; Philippe *Scherb* († 1605), professeur de logique et de métaphysique à Altdorf. Sans abandonner l'aristotélisme, Nicolas *Taurellus* (1547-1606), suivit une marche philosophique plus indépendante que celle qu'avaient suivie ses prédécesseurs.

En tous cas, la Philosophie rationaliste, en comptant Luther parmi ses ancêtres, méconnaît ou dissimule la vérité historique, car le père du protestantisme, au lieu de tout accorder à la raison humaine sur le terrain scientifique, lui refusait tout, au point d'affirmer que toutes les sciences spéculatives, loin d'être de véritables sciences, étaient au contraire des erreurs : *Omnes virtutes morales et scientiæ speculativæ non sunt veræ virtutes et scientiæ, sed peccata et errores.* Bru-

cker lui-même, zélé protestant, et témoin exceptionnel en la matière, reconnaît que Luther rabaisse plus qu'il n'est juste les forces de la raison et la valeur de la Philosophie : *Paulo iniquiorem in philosophiam fuisse, quod hanc vires hominis naturales... nimium extollere crederet.*

§ XXV. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE PENDANT L'ÉPOQUE DE TRANSITION.

En terminant l'histoire du règne de la Philosophie scolastique, nous avons fait remarquer la décadence et l'abaissement auxquels elle était arrivée à la fin du XVe siècle. Nous avons en même temps indiqué les causes principales de cette décadence, sans oublier de noter que l'invasion du nominalisme occamiste fut parmi ces causes l'une des plus puissantes.

Malheureusement pour la Philosophie scolastique, sa dernière période de décadence coïncida avec la première période du mouvement ascendant de la Renaissance. Les humanistes, les érudits, les philosophes néo-païens, les académiciens renaissants et leurs Académies parfois étranges eurent beau jeu pour attaquer la scolastique, prenant occasion, tantôt de ses défauts, tantôt de la faiblesse de ses représentants, desquels on pouvait dire avec Melchior Cano qu'ils ne savaient manier en guise d'armes que, *arundines longas*. Les questions inutiles, l'abus des formules tech-

niques et inintelligibles, les discussions alambiquées, le formalisme dialectique, le manque de culture et de pureté dans le style et dans l'emploi de la langue latine, donnaient à ses ennemis des motifs nombreux de diriger contre elle les dards acérés du sarcasme, arme favorite des renaissants contre la scolastique.

Comme il arrive toujours dans les cas analogues, la guerre déclarée par les adeptes de la Renaissance à la Philosophie scolastique, changea bientôt, et même dès son origine, de caractère; elle devint une réaction violente et excessive; on confondit, et l'on condamna sans distinction et sans discernement les différentes époques de la scolastique et les noms de ses représentants. Et cette réaction antiscolastique ne fut pas seulement immodérée et imprudente; avec le temps elle devint antichrétienne. Melchior Cano nous dit qu'il avait vu et connu beaucoup d'écrivains, particulièrement en Italie, — *nos ipsi, præsertim in Italia, vidimus multos* — pour qui les noms de Scot, de saint Bonaventure, de saint Thomas, d'Albert le Grand, de saint Anselme, de saint Augustin, n'avaient aucune valeur, et qui faisaient plus de cas d'Averroès, d'Alexandre d'Aphrodisie, d'Aristote et de Platon, que des apôtres saint Pierre et saint Paul, et de Jésus-Christ lui-même: *Quibus Averroes Paulus est, Alexander Aphrodisæus Petrus, Aristoteles Christus, Plato non divinus sed Deus*. Et le grand théologien, après avoir réprouvé un semblable abus, réprouve avec

encore plus d'énergie, s'il se peut, la conduite de ceux, qui, constitués en dignité ecclésiastique, — *postque galeros etiam et infulas* — ne prenaient nul souci d'enseigner la doctrine des Écritures, mais celle de Cicéron, de Platon et d'Aristote : *Qui Scriptura Sacra neglecta... non prophetas, non apostolos, non evangelistas, sed Cicerones, Platones, Aristoteles personabant.*

Ce que nous avons dit dans les pages précédentes montre assez clairement que ceux qui, à cette époque, se distinguèrent entre tous par leurs attaques contre la scolastique, furent précisément ceux qui adoptèrent soit le luthéranisme, soit le calvinisme, ou encore ce qu'on peut appe-l'hétérodoxie païenne et le déisme, comme il arriva pour beaucoup de péripatéticiens averroïstes, et pour quelques politiques en Italie et en France. Ces tendances hétérodoxes et déistes, et l'influence incontestable que les premiers adeptes de la Renaissance gréco-humaniste exercèrent sur l'origine et le développement de l'hérésie luthérienne, furent cause que quelques scolastiques, regardant avec une défiance excessive les réformes préconisées par la Renaissance, s'obstinèrent à défendre la méthode et les procédés défectueux qui avaient amené la décadence de la philosophie chrétienne. D'autres scolastiques, au contraire, reconnurent ces défauts, ils s'efforcèrent de les bannir de la Philosophie et de la Théologie, tout en conservant intact et même en accroissant le fonds de vérité qu'elles renferment.

De là naquirent deux écoles différentes au sein de la Philosophie scolastique. Quelques-uns, que nous pourrions appeler scolastiques *rigides*, se bornèrent à employer un style moins inculte, et à éliminer certaines formules plus ou moins barbares et quelques questions sans utilité pratique et scientifique ; cependant on retrouve encore dans leurs écrits quelques-unes de ces formules et de ces questions inutiles ; du moins ils leur accordent plus d'importance qu'elles n'en méritent.

D'autres, au contraire, que nous pourrions appeler scolastiques *réformateurs*, enseignèrent la Philosophie scolastique, en évitant les principaux défauts que lui reprochaient ses adversaires, et qui l'avaient conduite à l'état précaire où elle se trouvait à l'époque qui précède immédiatement la Renaissance.

§ XXVI. — SCOLASTIQUES RIGIDES.

Il est inutile de faire remarquer que cette classification ne peut être absolument rigoureuse : entre le scolastique rigide qui s'éloigne à peine de la voie suivie pendant les XIVe et XVe siècles, et le scolastique réformateur sur toute la ligne, il existe une échelle où l'on trouve de nombreux degrés de réforme plus ou moins avancée.

En pareille matière, des indications générales sont seules possibles, il faudrait des volumes pour analyser une à une les œuvres des philosophes scolastiques de cette époque, et pour marquer le

degré de réforme et de progrès que chacune d'elles représente.

A cette classe de scolastiques rigides appartiennent, bien que dans des mesures différentes, la plupart des ouvrages qui, sous le titre de *Cursus philosophicus*, d'*Institutiones summularum*, et de *Philosophia scholastica*, furent publiés au XVIe et au XVIIe siècles, parfois même au XVIIIe siècle. Il faut signaler, avant tout, les *Artium cursus* des Carmes d'Alcala, les *Disputationes* et les *Commentaria* sur Aristote, des Jésuites de Coïmbre et des Dominicains d'Alcala.

Citons aussi la *Recognitio summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis*, de l'Augustin Alphonse de Veracruz, les *Commentaria in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, de Christobal Plaza de Fresneda, né à Burgos : la *Summa totius philosophiæ* du milanais Alamanni (1), les Jésuites Tolet, Rubio, Hurtado, Mendoza, Peynado, et le P. François Alfonso dans sa *Dialectica*, le P. Vinas dans sa *Philosophia scolastica* (1709), et le P. Losada dans son *Cursus philosophicus*. Les dominicains François de Silvestris, communément appelé le *Ferrariensis*, commentateur de la *Summa contra Gentes*, et auteur de différents ouvrages philosophiques ; Diego Mancio et Diego Ortiz, qui écrivirent, le premier, des Commentaires sur quelques livres d'Aristote,

1. Cet ouvrage important vient d'être réimprimé en 6 volumes petit in-4°, par les soins des RR. PP. F. Ehrle, B. Felchlin et A. Bringmann, S. J. (1885-1891, Paris, P. Lethielleux).

le second, des *Summulæ;* Paul Socinas, auteur des *Questiones metaphysicales*, le Portugais Jean de Saint-Thomas, auteur d'un *Cursus philosophicus;* Jean Martinez de Prado, qui commenta différents écrits d'Aristote, et Ona, religieux de la Merci, qui écrivit des *Commentaria super universam Aristotelis logicam*, peuvent être rangés parmi les scolastiques rigides; n'oublions pas cependant que plusieurs d'entre eux cherchèrent à éviter les défauts qui avaient déshonoré la scolastique sur son déclin. On ne peut nier, en effet, que dans les écrits du *Ferrariensis*, dans le *Cursus philosophicus* de Jean de Saint-Thomas, et dans ses Commentaires théologiques, comme dans les écrits de l'illustre Jésuite Tolet, particulièrement dans son Commentaire sur le *De Anima d'Aristote*, on ne remarque des signes évidents de réforme philosophique quant au fond et quant à la méthode. On rejette quelques questions inutiles, on en ramène d'autres à de justes bornes, et certains problèmes sont discutés avec un esprit plus large.

§ XXVII. — RÉFORME SCOLASTIQUE. — SAVONAROLE. — ARIAS MONTANO.

A côté des philosophes que nous venons de nommer, et qui s'attachaient peut-être encore trop à certaines formes de la scolastique de décadence, apparaissent d'autres écrivains qui travaillèrent énergiquement à la réforme de la Philosophie.

On peut signaler deux moyens employés en vue d'atteindre ce but : le premier consista à rétablir la méthode sobre et la doctrine solide qui brillèrent dans l'âge d'or de la scolastique, au temps de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux et de l'école de Saint-Victor, mais surtout dans le siècle d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Roger Bacon et de Gilles de Rome. Le second moyen fut d'accueillir, dans une proportion plus ou moins large, les éléments littéraires, critiques et philosophiques, qui font partie intégrante du mouvement intellectuel de l'humanité à cette époque.

Les principaux représentants de ce mouvement réformateur furent : le cardinal Cajétan, Javelli, François Victoria, Dominique Soto, Melchior Cano, Gabriel Vasquez, Arriaga et François Suarez. On peut encore citer les jésuites Molina, Fonseca, Soarez, Oviedo et Valencia ; les séculiers Ciruelos, l'un des premiers professeurs de l'université d'Alcala fondée par le grand cardinal Ximène, et l'un de ceux qui contribua le plus efficacement à assurer son avenir [1], Cardillo, Villal-

1. Pierre Ciruelos, qui était à la fois un philosophe remarquable, un mathématicien et un théologien, fut chargé par le cardinal Ximènes, d'expliquer pendant plusieurs années la *Somme* de saint Thomas, dont il était un admirateur enthousiaste. Outre ses autres ouvrages sur la théologie, l'astronomie et les mathématiques, parmi lesquels il faut signaler son *Cursus quatuor Mathematicarum artium liberalium*, il écrivit quelques livres essentiellement philosophiques, où apparaît clairement son dessein de réformer la Philosophie scolastique. Voici ce qu'il dit

pando, Garcia Matamoros, et Pierre Simon Abril, professeurs dans la même université ; les dominicains Ambroise Catharin, Banèz, Medina, Pierre Soto, et plus tard Goudin, auteur d'une *Philosophia thomistica*, qui servit de texte classique dans beaucoup d'écoles. Ces écrivains et plusieurs autres qu'il serait trop long de nommer, contribuèrent, qui plus, qui moins, au mouvement de réforme philosophico-scolastique, par leurs exemples, et surtout par leurs écrits, soit proprement philosophiques, soit théologiques, apologétiques ou exégétiques.

Parmi les écrivains de cette dernière classe, il faut citer *Savonarole*, apologiste, et Arias Montano, exégète.

Le premier, né à Ferrare en 1452, et qui est bien connu dans l'histoire par les grands changements religieux et politiques que sa parole de feu produisit à Florence, et par sa mort tragique en 1498, contribua à la Renaissance de la Philosophie scolastique, à un double point de vue. D'abord, il s'éleva avec vigueur contre les abus de la Philosophie et des philosophes, et particu-

dans le prologue de ses Commentaires *Super libros Posteriorum* d'Aristote : « Hinc etenim sese offerunt quorumdam veterum commentaria, mille confusionibus plena, quæ et potius obscurent quam declarent Aristotelis mentem atque sententiam. Illinc vero recentiorum quæstiones levissimæ, quæ et argumentorum et sophismatum vermibus totæ scatent. Utrorumque igitur incommoda vitare cupiens... et perlucidum commentarium ad litteram proferam, et dubia unicuique capiti magis idonea, et quæ viro sapiente digna videbuntur, adnotabo, resecans omnia impertinentia, quæ neoterici miscuerunt ».

lièrement contre l'importance et l'autorité excessives que l'on accordait à Aristote.

Cependant l'influence principale de Savonarole, comme réformateur de la scolastique, dérive de son *Triumphus Crucis*, espèce d'apologie du Christianisme, où le grand agitateur de Florence expose et développe, sous les formes scolastiques, et avec une véhémence de style très en harmonie avec l'impétuosité de son caractère, la doctrine philosophique et théologique de saint Thomas qui touche à l'apologie chrétienne. Savonarole, en effet, fut le fidèle disciple et l'admirateur constant de saint Thomas qu'il avait coutume d'appeler le *Géant*. Le plan et l'objet du *Triumphus Crucis*, sont les mêmes que le plan et que l'objet de la *Summa contra gentes* du Docteur Angélique, et dans le livre premier particulièrement, Savonarole discute et résout les problèmes métaphysiques, moraux et psychologiques les plus transcendantaux et les plus en rapport avec la foi et avec la religion catholique. Telles sont, par exemple, les questions qui ont trait à l'existence de Dieu, à l'unité, à l'éternité et à la toute-puissance de Dieu; celles qui ont pour objet la démonstration de la Providence, de la liberté divine en elle-même et dans ses applications à la création du monde ; celles qui touchent à la destinée finale de l'homme et à son véritable bonheur dans la vie présente et dans la vie future ; celles enfin qui roulent sur la nature, les facultés et les attributs de l'âme humaine, dont l'auteur du

Triomphus Crucis démontre l'information substantielle et l'immortalité par des raisons philosophiques. A raison de ces qualités, de la solidité de la doctrine, et de la pureté du style, le livre de Savonarole représente une phase du mouvement régénérateur de la Philosophie scolastique. Son traité *Circa il reggimento e governo della cita di Firenze* est aussi calqué sur le *De Regimine Principum* de saint Thomas.

Nous avons dit plus haut que Savonarole attaqua souvent les abus de la Philosophie et des philosophes ; nous devons ajouter qu'il serait souverainement injuste d'en faire un ennemi systématique de la Philosophie, comme le prétendent certains critiques et certains historiens. On ne peut appeler un ennemi de la Philosophie celui qui écrivit un traité de logique, et qui, dans son ouvrage *De divisione scientiarum*, enseigne clairement que la science est de sa nature bonne et utile — *scientia enim ex se bona est et utilis*, — ainsi que la Philosophie, qui sert au docteur chrétien pour défendre l'Église, pour confirmer la foi, réfuter les incrédules, et protéger contre leurs tromperies, les fidèles et les brebis du Christ : *Utilis est Ecclesiæ philosophia per se, et ad fidem confirmandam... admodum est necessaria... atque oves Christi agnosque ac parvulos ab eorum rabie potentissime defendit.*

Assurément le grand tribun chrétien lance des censures acerbes contre les poètes et les humanistes de son temps ; mais elles atteignent seulement

ceux qui, sous prétexte d'élégance de style, se moquaient des Saintes Écritures—*Sacras Scripturas rugoso naso subsannantes*, — méprisant ceux qui se consacraient à leur étude : *Ita despiciant et irrideant, ut eorum sectatores putent pro nihilo habendos.*

Du reste, ajoute Savonarole, il est clair que je ne condamne ni la rhétorique, ni la poésie, que je loue au contraire et que je compte parmi les parties de la Philosophie rationnelle : ce que je réprouve c'est l'outrecuidance de ces écrivains qui croient tout savoir par cela seul qu'ils savent composer des dactyles et des spondées : *cum non habeant nisi dactili et spondæi ; numerorumque cognitionem,... gloriantur se omnes habere scientias;* sans parler de ceux qui se vantent de renier Dieu et de repousser son culte afin de passer pour des hommes d'esprit et de savoir [1]. Ce dernier trait montre que c'est une ancienne manie pour les incrédules que de rejeter la foi divine, pour être estimés, lettrés et doctes.

L'Espagnol *Arias Montano* naquit à Séville d'après les uns, à Fregenal d'après les autres, vers le milieu du XVI[e] siècle, et il mourut en 1611. Il contribua aussi pour sa part à ce mouvement de restauration philosophique par quelques-uns de ses nombreux écrits, particulièrement par celui

1. « Taceo de multis qui cultum Dei fidemque ejus abnegarunt, eo quod nulla alia ratione se ingeniosos doctosque viros videri posse arbitrantur, nisi Deum vivum, a quo et esse, et vivere, et moveri, ingrati acceperunt, blasphemando vituperent ». *De divis. scient.*, lib. III.

qui a pour titre : *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de Historia generis humani.*

Bien que, comme l'indique son titre, il s'agisse en ce livre de l'homme considéré principalement comme être religieux et dans ses rapports avec la doctrine biblique, on y rencontre cependant fréquemment des idées essentiellement philosophiques, parmi lesquelles celles qui ont trait à la connaissance, à l'essence et aux attributs de Dieu, tiennent une place de choix.

Arias Montano, après avoir indiqué les deux voies ouvertes à l'homme pour acquérir la connaissance de Dieu, qui sont : la recherche rationnelle, — *altera vestigationis*, — et la révélation divine — *altera vero responsi sive ostensionis,* — conclut que l'un des noms les plus caractéristiques de Dieu est celui de Vérité — *Solus autem dictus est Veritas,* — parce que, entre autres raisons, seul il est le *Verum* qui possède par lui-même la vérité : *nempe, Deum hunc sive hoc Verum, a seipso Veritatem unice ac singulariter habere.*

L'idée de Dieu et de ses principaux attributs que nous présente ensuite Arias Montano, est profondément philosophique, bien que parfois notre philosophe semble pencher vers le traditionalisme, et qu'il exagère l'impuissance de la raison humaine touchant la connaissance de Dieu [1], ce

1. « Igitur quidnam Deus, quæque Dei natura sit, humanæ indagationis et contemplationis diligentia et opera cognoscere, mortalibus *omnino* negatum est ». *De historia gener. humani*, lib. I, cap. II.

qui ne l'empêche pas de chercher à expliquer rationnellement, à l'exemple de Lulle, l'origine et le *processus* des Personnes divines.

D'ailleurs, le fonds de sa doctrine sur la nature et les attributs de Dieu, sur le monde, les anges, la loi naturelle, etc., etc., est en parfaite harmonie avec la doctrine philosophique et théologique de saint Thomas. Son opinion sur l'origine des langues constitue un terme moyen entre le système des partisans de la révélation, et celui des auteurs qui attribuent leur origine à l'homme. La langue absolument primitive, qui, pour Arias Montano, est l'hébreu, a été révélée par Dieu à l'homme; les autres, même les plus parfaites, ont une origine humaine [1].

§ XXVIII. — LE CARDINAL CAJÉTAN ET JAVELLI.

Le cardinal Cajétan, ainsi appelé à cause de Gaëte sa patrie, et dont le nom propre est *Thomas de Vio*, naquit en 1469, et mourut en 1534. Certains de ses écrits, spécialement le *De Ente et Essentia* et le *De Analogia entis*, ne sont pas exempts d'une certaine subtilité exagérée, due en

1. « Atque ad hanc tractationem antiquissimæ ac primævæ linguæ potissimum habenda est ratio, qua primos hominum usos, atque adeo Numen ipsum homines allocutum, suo loco comprobavimus; cæteras vero omnes, quamvis cultissimas, ex hominum consensione et inventione magis quam singulari aliqua Dei lege et institutione profectas in usurpationem venisse ». *Ibid.*, cap. IV.

partie au caractère pénétrant de son génie, mais dans ses autres ouvrages, et surtout dans ses Commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, la scolastique soit philosophique, soit théologique, est placée sur un terrain plus solide et plus scientifique que l'on n'était en droit de l'espérer, eu égard à la décadence de cette époque.

Il est bon de remarquer que le mouvement de restauration dont ce grand penseur fut l'initiateur est indépendant de la Renaissance. Cajétan en effet n'étudia ni le grec, ni l'hébreu, ni le latin classique, qui excitaient dans ce temps de si chaleureux enthousiasmes, et sans ce secours, sans que l'on observe dans ses œuvres la plus petite influence des humanistes contemporains, et sans adopter leur classicisme latin, le cardinal Cajétan est de tout point supérieur dans ses écrits aux philosophes du XIVe et du XVe siècle : on peut considérer ses œuvres comme le reflet des productions scientifiques des grands scolastiques du XIIIe siècle.

L'ontologie, la théodicée, la psychologie sont traitées dans ses livres avec profondeur, avec solidité, et même avec originalité. Dans son exposition de l'opuscule de saint Thomas, *De Ente et de Essentia*, mais plus encore dans ses grands Commentaires sur la *Somme théologique*, on rencontre à chaque pas des idées aussi profondes que lumineuses, de nos jours même peu connues, encore moins étudiées.

On sait que dans ses Commentaires sur la

Sainte Écriture, particulièrement dans ceux qui touchent aux premiers chapitres de la Genèse, Cajétan suit fréquemment le sens allégorique, au lieu du sens littéral, et dans cette matière, il s'éloigne d'une façon sensible des idées ordinaires des exégètes ; il lui arrive aussi d'adopter parfois en Philosophie des opinions singulières [1].

Chrysostome *Javelli*, compatriote du Cardinal Cajétan, et dominicain comme lui, continua le mouvement de restauration que celui-ci avait commencé. Il expliqua dans un latin clair, simple, qui n'a rien de barbare, et conformément à la doctrine de saint Thomas, une grande partie des œuvres d'Aristote.

Nos philosophes contemporains, la plupart accoutumés à étudier la Philosophie dans les volumes à trois francs de la *Bibliothèque contemporaine*, reculeraient d'épouvante à la pensée de lire ou même de feuilleter les deux grands *in-folios*, écrits par le dominicain italien. Mais il est bon qu'ils sachent, qu'à côté de certaines choses, aujourd'hui moins utiles, et malgré son excessive prolixité, cette œuvre contient quelques traités

1. Par exemple, Cajétan pense que non seulement Aristote n'a pas connu l'immortalité de l'âme humaine, mais encore que la raison laissée à elle-même ne peut démontrer cette immortalité d'une manière évidente. Il s'écarte aussi de l'opinion commune parmi les scolastiques, lorsqu'il admet au moins comme probable, que les démons et les anges ont un corps aérien qui les rend capables de mouvement local : *Crediderim ego dæmones esse spiritus aëreos, et id consonare veræ philosophiæ rationi : quod est ponere hujusmodi aëreos spiritus constantes ex intellectivo, et secundum locum motivo.*

dignes de la plus sérieuse attention. Citons, par exemple, les Commentaires sur les livres *De Anima*, sur les livres métaphysiques d'Aristote et sur le livre *De Causis* attribué à Proclus, et surtout les traités de morale chrétienne et de politique, où l'auteur révèle des connaissances remarquables au point de vue éthique, anthropologique, social, et même pédagogique, car une partie de sa *Philosophie morale chrétienne* est un véritable traité de pédagogie. Les théories de saint Thomas, d'Aristote et de Platon, forment les éléments principaux de la Philosophie de Javelli, qui les développe et les perfectionne au moyen d'idées soit originales, soit empruntées à d'autres sources. Il faut remarquer la haute estime en laquelle Javelli tient Platon qu'il défend contre les accusations d'Aristote, dont il signale et réfute les erreurs avec énergie et sans réserves lorsqu'il les rencontre sur son chemin.

§ XXIX. — FRANÇOIS VICTORIA.

François Victoria, qui naquit dans le dernier tiers du XVe siècle et qui mourut en 1546, est l'un des écrivains qui exercèrent l'influence la plus profonde sur la réforme de la scolastique. Si l'on connaît l'arbre aux fruits, il suffirait des noms de ses disciples parmi lesquels on distingue Dominique Soto et Melchior Cano, pour que l'on fût convaincu de l'action bienfaisante exercée sur les

études par l'illustre professeur dominicain. Cano, esprit très indépendant et peu enclin à la flatterie, après l'avoir appelé le souverain maître de la théologie, que Dieu, par une faveur singulière, donna à l'Espagne, — *quem summum theologiæ præceptorem, Hispania Dei singulari munere accepit,* — avait coutume de dire que si lui-même se distinguait en quelque chose des scolastiques précédents et les surpassait, il en était redevable aux exemples et à l'enseignement de Victoria son maître : *In hoc sumus docti, prudentes et facundi, quod virum hunc rerum earum omnium, ducem optimum sequimur, atque ejus præceptis monitisque paremus.*

Bien que l'influence réformatrice exercée par ce grand théologien fût principalement due à son enseignement oral, toutefois les quelques écrits qui nous restent de lui nous montrent combien puissante, efficace et décisive devait être l'action de ce nouveau Socrate. Ses *Relectiones* sont un modèle d'exposition théologico-scientifique où l'on ne sait qu'admirer le plus, l'indépendance et la modération du jugement, ou la solidité et la profondeur de la doctrine. Le style simple et didactique n'est jamais trivial et barbare, et il répond parfaitement à la lucidité de la pensée et à l'évolution de l'idée. Dans certaines de ses *Relectiones*, et spécialement dans celles qui ont pour titre *De Potestate Ecclesiæ*, *De Potestate civili*, *De Indis*, on trouve plus d'une fois des idées, des théories, des doctrines, d'une telle portée, d'une telle

élévation, d'une telle vigueur intellectuelle et morale qu'il semble, à première vue, impossible de croire que l'on a devant soi un auteur du premier tiers du XVI[e] siècle [1]. L'origine et la nature de la puissance spirituelle du catholicisme, l'origine de la société civile, ses conditions essentielles et celles du pouvoir public ; l'indépendance et la subordination relatives qui doivent exister entre la société temporelle et la société spirituelle, et diverses autres questions de ce genre sont des problèmes que Victoria pose, discute et résout avec une grande sûreté de jugement et une remarquable élévation d'idées.

1. Citons, par exemple, le passage suivant, pris comme au hasard entre plusieurs autres : « Si Papa diceret aliquam legem civilem aut aliquam administrationem temporalem non esse convenientem, et non expedire gubernationi reipublicæ, et juberet eam tolli, Rex autem diceret contrarium, cujus sententi. standum esset ?

« Respondeo, si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicæ, Papa non esse audiendus, quia hoc judicium non spectat ad eum, sed ad principem et licet verum esset, nihil ad auctoritatem Papæ ; eo enim ipso, quod hoc non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papæ. Sed si Papa dicat talem administrationem cedere in detrimentum salutis spiritualis, ut quod talis lex non possit observari sine peccato mortali, aut esse contra jus divinum, aut esse fomentum peccatorum, standum esset judicio Pontificis, quia rex non habet judicare de rebus spiritualibus. Et hoc intelligitur, nisi aperte Papa erraret vel faceret in fraudem : debet enim Pontifex rationem habere temporalis administrationis, nec quidquid primo aspectu videtur conducere ad promovendam religionem, statim decernere sine respectu rerum temporalium, non enim tenentur nec principes, nec populi ad optimam vitæ christianæ rationem, nec ad hoc possunt cogi, sed solum ad servandam legem christianam, intra certos limites et terminos ». *De Potest. Eccl.*, n. 44.

Cette élévation d'idées, unie à un jugement très modéré et très ferme, brille d'un éclat plus vif encore, s'il se peut, dans ses remarquables *Relectiones de Indis*. Victoria trace avec une grandeur et une sagesse admirables la voie qu'il faut suivre dans une question aussi difficile, aussi complète, aussi délicate, en ayant soin d'éviter les erreurs et les exagérations des deux partis extrêmes. Le théologien dominicain admet comme possible et comme probable la légitimité de quelques titres pour faire la guerre aux Indiens et pour les soumettre en certains cas déterminés; mais, en même temps il rejette la plupart des titres que l'on avait coutume d'alléguer, y compris ceux auxquels on accordait alors une grande force, parce qu'ils s'appuyaient sur des motifs de religion. Victoria rejette, non seulement la légitimité du titre fondé sur la concession et la puissance du Pape [1], l'un de ceux qui avaient le plus de force à cette époque, comme il le reconnaît, mais aussi la légitimité du titre appuyé sur la découverte; il se fonde sur ce que les Indiens ont un véritable domaine sur leurs terres et sur leurs biens [2],

1. « Secundus titulus qui *prætenditur*, et quidem *vehementer* asseritur ad justam possessionem illarum provinciarum, est ex parte Summi Pontificis. Dicunt enim quod Summus Pontifex... potuit constituere Hispaniarum reges principes illorum barbarorum illarumque regionum... Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem sæcularem in toto orbe, non posset eam dare principibus secularibus... Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos ». *De Indis*.

2. « Alius titulus est qui potest prætendi jure inventionis, nec alius titulus a principio prætendebatur... Sed de isto titulo, qui tertius

et il ajoute avec beaucoup de raison que les conquérants, par le fait seul de la découverte, n'ont pas plus de droits pour s'assujettir les Indiens, que ceux-ci n'en auraient eu sur l'Espagne s'ils l'avaient découverte : *non plus quam si illi invenissent nos.*

L'illustre écrivain va plus loin : il démontre que quoique les Indiens soient obligés à recevoir et à professer la foi chrétienne dans l'hypothèse où elle leur a été annoncée d'une manière suffisante, cependant l'on n'a aucun droit de leur faire la guerre et de leur enlever leurs biens, dans le cas où ils refusent d'embrasser cette foi convenablement prêchée et connue : *Quantumcumque fides annuntiata sit barbaris probabiliter et sufficienter, et noluerint eam recipere, non tamen hac ratione licet eos bello persequi, et spoliare bonis suis.*

Il faut encore signaler la dissertation *De jure belli*, de laquelle, comme des précédentes, on pourrait tirer ce que le célèbre ouvrage de Grotius contient de plus remarquable sur la matière. Les canons par lesquels Victoria termine cette dissertation méritent l'attention la plus sérieuse de ceux qui ont une action quelconque sur la

est, non oportet multa verba facere; quia, ut supra probatum est, barbari erant veri domini, et publice et privatim... Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid facere possit (ut infra dicetur), tamen per se nihil juvat ad possessionem illorum, non plus quam si illi invenissent nos ». *Ibid.*, n. 31.

guerre et sur ses désastres. Les modifications introduites dans le droit public, la complication des grands intérêts nationaux, le progrès des idées, les exigences de la civilisation et des mœurs, et la disparition de semblables spectacles, font que l'injustice du sac d'une cité nous paraît chose très naturelle ; mais reconnaître et condamner nettement cette injustice dans les premières années du XVIe siècle, alors que sur ce point les idées, les pratiques, les mœurs, l'opinion publique, étaient si différentes, alors surtout que les hommes souvent témoins des horreurs du sac d'une ville, regardaient la chose comme un évènement naturel, cela seul suffirait pour honorer la mémoire du philosophe qui a écrit les paroles suivantes : *Sine magna necessitate et causa, maxime civitatem christianam prædæ tradere, periniquum est.*

C'est là une doctrine bien digne de celui qui enseigne que les soldats doivent être considérés comme innocents, alors même que la guerre qu'ils font est injuste en elle-même et de la part des supérieurs, et qui affirme que, par conséquent, il n'est pas permis de mettre à mort aucun de ceux-là, quand ils sont prisonniers : *Credo quod interfici non possunt, non modo omnes, sed ne unus quidem ex illis.*

Que l'on ne croie pas que François Victoria se soit seulement occupé de matières théologiques et éthico-juridiques ; il a aussi écrit sur des questions philosophiques, et particulièrement sur l'o-

rigine, l'existence et la nature de la liberté humaine.

§ XXX. — DOMINIQUE SOTO.

Le mouvement de réforme commencé par Victoria, à la manière socratique, c'est-à-dire, par le moyen de l'enseignement oral, fut continué et complété par ses disciples, spécialement par Dominique Soto et par Melchior Cano.

Le premier naquit à Ségovie en 1492, il prit l'habit de saint Dominique, et assista au Concile de Trente où il brilla par son savoir et sa modération. Il fut confesseur de Charles-Quint, qui le nomma à l'Évêché de Ségovie, sa patrie, mais il refusa cette dignité, et il se retira à Salamanque où il enseigna la théologie et où il mourut en 1560 prieur du couvent de Saint-Étienne.

Dans un siècle aussi fécond que le XVI[e] siècle en savants et en grands écrivains, Dominique Soto acquit une réputation qui, loin de s'obscurcir, n'a fait que grandir avec le temps. Il écrivit des Commentaires sur les livres dialectiques et physiques et sur le *De Anima* d'Aristote. Ces ouvrages, quoiqu'ils ne soient pas sans mérite, se ressentent un peu de l'influence de la Philosophie scolastique en décadence, ou plutôt de l'inexpérience de l'auteur; Soto, en effet, les écrivit dans les premières années de sa jeunesse. Malgré tout, il contribua à la renaissance de la Philosophie,

en combattant avec vigueur dans ses premières œuvres le nominalisme, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion.

Mais ses ouvrages principaux et ceux qui contribuèrent le plus à la réforme scientifico-scolastique furent ses ouvrages théologiques et éthico-juridiques, parmi lesquels se distingue particulièrement son traité *De justitia et jure*. Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage d'analyser ce livre, extrêmement remarquable, où l'étendue et la profondeur du savoir marchent de pair avec la fermeté et la solidité du jugement. Remarquons seulement que le livre *De justitia et jure* est un traité complet de morale, de droit naturel, de droit public et des gens. Le style généralement simple et uni, s'élève et s'anime, sans cependant abandonner la méthode précise et rationnelle de l'école, lorsque l'auteur traite de certaines questions, de l'esclavage par exemple [1].

1. Citons par exemple ses paroles sur le trafic que les Portugais faisaient à cette époque sur la côte d'Afrique, trafic que certains prétendaient justifier en alléguant des raisons diverses, et même sous prétexte de religion, raisons et prétexte que Soto rejette avec énergie et sans la moindre réserve. Après avoir fait remarquer qu'entre chrétiens on ne peut attribuer aucune force aux anciennes lois qui permettaient aux pères de vendre leurs enfants dans le cas de grande nécessité, et qui déclaraient l'esclavage licite quand l'intéressé se vendait librement comme esclave, il ajoute : « Aiunt tamen apud Æthiopes eumdem adhuc vigere morem, quo ad eorum mercatum Lusitani adnavigant. Quod si libere veneunt, non est cur mercatura illa, crimine ullo denotetur. Verumtamen si, quæ jam percrebuit, vera est fama, diversa est ferenda sententia. Sunt enim

Ses théories, aussi élevées qu'humaines et scientifiques, sur la guerre, sa justice et son injustice, sur les droits et les devoirs respectifs des armées et des nations belligérantes ; sa conception profonde de la loi naturelle considérée dans son origine, dans son essence, dans ses préceptes, dans l'immutabilité et la nécessité de ses prescriptions, ses idées aussi chrétiennes que philosophiques sur l'esclavage et sur le respect qui est dû à la liberté humaine alors même qu'il est question de son âme et de son salut par la prédication de l'Évangile, méritent d'être étudiées dans le livre qui nous occupe, et révèlent les vastes connaissances et le savoir profond de leur auteur.

Comme exemple de la méthode et de la solidité de ses recherches philosophiques, et aussi à cause de l'intérêt qu'offrent de nos jours les questions de droit, nous allons résumer la pensée de Dominique Soto sur le concept et l'origine du droit de propriété.

Soto commence par faire observer qu'autre

qui affirmant fraude et dolo calamitosam gentem seduci, nescio quibus jocalibus, et astu pellici versus portum, et nonnunquam compelli, et sic nec prudentes, nec quid de illis fiat opinantes, huc ad nos transmitti et venumdari. Quæ, si vera est, historia, neque qui illos capiunt, nec qui a captoribus coemunt, neque illi qui possident tutas habere possunt unquam conscientias, quousque illos manumittant, etiam si pretium recuperare nequeant... Quod si quis id sibi prætexere cogitaverit, quod præclare cum illis agitur, dum pro servitute beneficium eis Christianismi rependimus, injurium se noverit esse in fidem, quæ summa est libertate docenda ac persuadenda : tantum abest, ut eorum excusationem Deus admittat ». Lib. IV. q. 2ª.

chose est le *droit*, autre chose le *domaine* sur une chose — *jus non convertatur cum dominio, sed sit illi superius.* — Le concept du droit — *jus* — est plus universel et plus compréhensif que le concept du domaine.

Tout domaine en effet implique un droit, mais tout droit n'implique pas un domaine ; par exemple, la femme et le fils n'ont pas un domaine sur le mari et sur le père, bien qu'ils aient par rapport à eux des droits certains et déterminés, comme celui d'être nourris, entretenus, élevés [1] ; en outre, le domaine entraîne la puissance d'user d'une chose suivant notre bon plaisir et pour notre propre utilité, tandis que le droit, outre qu'il ne contient pas ce pouvoir, n'existe pas *in proprium commodum*, comme il est facile de le voir dans les droits des supérieurs par rapport aux sujets, droits dont l'objet est, non le *commodum proprium*, l'utilité du supérieur, mais l'utilité et le bien du sujet : *Jus autem... amplectitur jus etiam quo superior ac præfectus in subditorum rem et bonum, ipsis utitur.*

Après avoir conclu de cette doctrine que le concept de droit est antérieur au concept de domaine et le précède ; qu'étant plus universel il

1. « Habet enim uxor jus quoddam in maritum, et filius in parentes, qui curam suorum habere tenentur, et tamen nullus istorum dominus est, appelarive potest sui superioris.

« Dominium autem non quodcumque jus et potestatem significat, sed certe illam quæ est in rem, qua uti pro libito nostro possumus, in nostram propriam utilitatem... » *De Just. et Jure*, lib. IV, q. II^{a}, art. I.

constitue un élément de la définition de celui-ci, — *jus tanquam superius genus ponendum est in definitione dominii;* — après avoir fait remarquer qu'il ne faut pas confondre le domaine avec le titre qui en est la raison immédiate, comme l'ont fait quelques docteurs, suivant en cela le fameux chancelier de Paris, Gerson [1], Dominique Soto cherche quel est le fondement premier et *a priori* du droit de propriété, et il le trouve dans le domaine de l'homme sur ses propres actions, dans la liberté humaine. La faculté de disposer des choses peut exister seulement dans les êtres intelligents et libres — *solis illis qui intellectu et libero arbitrio vigent convenit dominandi ratio;* — l'homme dispose librement de certaines choses extérieures, et exerce son domaine sur elles parce qu'il dispose librement de ses actes; ainsi le domaine, le droit de propriété sur ses actes, est la cause et la racine du domaine et du droit de propriété qu'il a sur les autres choses : *Dominium enim quod quisque habet in suos actus, causa est et radix ejus quod habet in alias res.*

Une fois établi que l'intelligence et la liberté forment la condition *a priori* du droit de propriété

1. « Adnotandum est, diversam rem esse titulum dominii ab ipso dominio; id quod negligentius quidam Parisiensium considerant, arbitrantes cum suo cancellario, eamdem facultatem, quæ est dominium, esse et titulum. Enim vero, titulus basis dominii est, seu radix ex qua pullulat. Est autem dominiorum titulus, vel natura, vel lex, vel contractus, vel electio ». *Ibid.*, art. 1.

et la base première du domaine, le théologien espagnol déduit de là logiquement :

1° Que le concept de domaine se rencontre avant tout en Dieu, dont l'intelligence et la liberté sont infinies ;

2° Que pour ce qui tient au monde terrestre, l'homme seul est capable de domaine, — *solus ergo in terris dominii ratione fulget*, — parce que seul, il est intelligent et libre ;

3° Qu'il faut rejeter la théorie de Gerson et de ceux qui attribuaient un domaine au ciel, aux éléments, aux animaux et aux autres êtres, attendu que le domaine a pour fondement la liberté, — *cum dominium fundetur in libertate*, que ne possèdent point ces êtres.

Dominique Soto pense que Dieu seul a le droit de vie et de mort sur l'homme d'une manière absolue et directe ; la société et les dépositaires du pouvoir public ne possèdent ce droit que dans un sens indirect et relatif, en tant que cela est nécessaire pour conserver la société, pourvoir au bien commun et assurer la vie des associés [1] ; dans ce sens, et seulement dans ce sens, il est exact de dire que celui qui se tue ou qui en tue un autre commet une injustice à l'égard de la société. Soto ajoute qu'en cette matière, il y

1. « Nec respublica, nec princeps absolutum habet dominium vitæ subditorum, sed solus Deus... Quoties audieris eum qui se vel alterum necaverit, injuriam facere reipublicæ, neutiquam id eo referas, quod dominium vitæ sit penes rempublicam, sed eo quod ei tutela et custodia vitæ civium commissa est ». *De just. et jure*, lib. IV, q. II[e], art 3.

a une grande différence entre le père et le juge, — *animadvertendum discrimen inter patrem et judicem*, — entre la puissance privée et domestique et la puissance judiciaire et publique : la première a pour objet la correction du coupable ; la seconde vise surtout à la vindicte publique : *Publica enim potestas non tam reo ad emendam consulit, quam communi bono ad vindictam.*

Les limites que nous nous sommes fixées ne nous permettent pas de continuer à exposer la doctrine de cet illustre écrivain dont les idées philosophico-juridiques sont fréquemment originales, toujours profondes et solides. Qu'il nous soit permis cependant, avant de conclure, d'appeler l'attention sur deux choses.

1° Dominique Soto, outre qu'il contribua à la réforme de la Philosophie scolastique par la pratique et par l'exemple, y contribua aussi par son enseignement, en réprouvant les questions inutiles, les bagatelles, les controverses subtiles, auxquelles avaient coutume de se livrer certains scolastiques [1].

2° Le traité *De justitia et jure* est, non seule-

1. « Voici comment il s'exprime dans l'un des passages où il condamne les défauts de certains scolastiques : « Absit autem de illis hic nœniis meminisse, utrum dominium sit res ipsa quæ possidetur, an dominus, an potius relatio. Hoc admonere non præteribo, ut philosophi caveant barbaras illas terministarum locutiones... ». « Ecquis enim audire ferat, dominium equi esse, vel equum, vel equitem ». *Ibid.*, lib. IV, q. 1, art. 1.

ment une œuvre de droit, une œuvre éthico-juridique capitale, mais encore un livre essentiellement philosophique, dans lequel entre comme élément principal, ce que nous pourrions appeler aujourd'hui, Philosophie du droit. C'est ce que l'auteur dit lui-même dans le prologue de son ouvrage, où, après avoir cité ce que Cicéron pense sur la relation intime et nécessaire qui existe entre le droit et la Philosophie, — *ex intima philosophia hauriendam censet juris disciplinam*, — il déclare, en son propre nom, qu'il appartient au philosophe de discuter et d'examiner les questions du droit civil, à la lumière de la Philosophie : *philosophique est, civilia ex principiis philosophiæ examinare.*

§ XXXI. — MELCHIOR CANO.

Le mérite scientifique et l'influence réformatrice de Melchior Cano égalèrent ceux de Dominique Soto, son condisciple et son confrère en religion. Cet illustre dominicain, qui naquit à Tarancon en 1509 ou 1510, qui brilla au Concile de Trente, et qui mourut à Tolède la même année que Soto, contribua peut-être plus que tout autre écrivain espagnol de ce temps, même que Vivès, à la réforme scientifique. Sans parler de la Théologie, où il montra par la parole et par la plume, le véritable chemin à suivre, et en restant sur le terrain philosophique, il est incontestable que son

livre, *De Locis Theologicis*, exerça une action puissante sur la renaissance de la Philosophie scolastique. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler ce qui suit :

1° Il s'agit d'un ouvrage où l'on rencontre à chaque pas des idées propres à former le concept rationnel de la Philosophie, et rempli d'exemples et de préceptes qui ont trait à la réforme et à son progrès. L'auteur appelle particulièrement l'attention sur l'abus dans lequel tombaient quelques scolastiques, soit en consacrant de longues recherches et des études approfondies à des questions difficiles, obscures, inutiles, au préjudice d'autres plus importantes, — *nimis magnum studium, multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias;* — soit en critiquant légèrement choses et personnes, et en se laissant emporter par des idées préconçues et par des opinions mal établies [1].

2° Dans cet ouvrage on met en relief l'importance des sciences qui, de près ou de loin, peuvent avoir de l'action sur les progrès de la Théologie, comme sont la Philosophie, la critique, l'histoire, les langues, les sciences physiques et naturelles ; on insiste sur la nécessité de com-

1. « Quid enim tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, quam quod non satis explorate perceptum sit et cognitum, id sine ulla dubitatione defendere ? Quo loco sane arguendi sunt Scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in Schola acceperunt præjudiciis, viros alios catholicos notis gravissimis inurunt ». *De Locis Theolog.*, lib. VIII, cap. IV.

pléter les études philosophiques qui, à leur tour, servent d'auxiliaires à la théologie, par l'étude des auteurs qui se sont distingués par leurs recherches et leurs expériences sur la nature, — *magna pervestigatione et multi temporis experimentis*, — et par la connaissance des choses physiques et naturelles : *herbarum, lapidum, animantium, arborum, elementorum, aliarumque rerum terrestrium cœlestiumque cognitio.*

3° L'auteur rejette et condamne les questions inutiles et trop subtiles, les discussions alambiquées ou prolixes à l'excès, l'obscurité du style, et en général, tous les défauts qui, surtout à cette époque, viciaient les écrits et l'enseignement des scolastiques. Melchior Cano a toutefois soin de déclarer que ces censures ne visent point tous les scolastiques, et que l'on ne doit pas juger de tous d'après certains.

Un autre point sur lequel Cano insiste fréquemment, c'est l'indépendance du jugement; il réprouve la pratique de ceux qui admettent sans examen les opinions des autres, — *opiniones vel indiscussas amplectuntur*, — et qui combattent pour elles comme *pro aris et focis*. Mais en établissant cette doctrine, comme en conseillant de ne point admettre comme certain ce qui est encore incertain ou inconnu — *ne incognita pro cognitis, incertaque pro certis habeamus*, — l'illustre écrivain ne tombe point dans les exagérations et dans l'exclusivisme de beaucoup de renaissants; il reconnaît au contraire l'autorité et la science des

grands philosophes, particulièrement d'Aristote et de saint Thomas — *maximo gravissimoque theologo atque philosopho ;* — car Melchior Cano ne nie pas, comme certains l'ont prétendu, la prédominance relative de la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, prédominance qui constitue l'un des caractères de la Philosophie scolastico-thomiste. Ce que rejette Cano, c'est le culte exclusif et absolu de l'autorité de ces noms et de leur doctrine. Tout en reconnaissant pleinement les graves erreurs dans lesquelles est tombé Aristote, il lui accorde cependant, et pour plus d'une raison, la préférence sur Platon, malgré la grande importance qu'il accorde à ce dernier [1].

En ce qui touche saint Thomas, sans parler d'autres preuves, sans rappeler que dans ses *Relectiones*, il suit et approuve sa doctrine, il suffit de citer les expressions dont il se sert pour exprimer la haute opinion qu'il avait du Docteur Angélique ; elles indiquent clairement quel cas il faisait de son autorité doctrinale : *tanti divi Thomæ sententiam esse faciendam, ut si potior*

1. Après quelques considérations en faveur d'Aristote, Melchior Cano ajoute : « Illud constat, neminem in rebus naturalibus plene eruditum esse posse, si solum Platonem legat : solus autem Aristoteles abunde sat est, ut sit homo in philosophiæ tribus omnino partibus eruditus... Probanda vero magis est D. Thomæ opinio (circa Aristotelem et Platonem) sed ita tamen, ut adhibeatur moderatio quædam. Placet enim quoque nobis Aristoteles, et recte placet, modo ne repugnantem etiam ad Christi velimus semper dogma convertere : id quod interpretes fere solent ». *De Locis theol.*, lib. X, cap. V.

alia ratio non sucurreret, sanctissimi et doctissimi viri, satis nobis esset auctoritas.

En résumé : Melchior Cano contribua efficacement à la réforme de la Philosophie scolastique :

a) En évitant pour sa part, et en condamnant par ses paroles et par ses écrits les défauts dans lesquels était tombée cette Philosophie ;

b) En recommandant, avec l'étude de la critique, l'emploi de l'observation et de l'expérience dans les sciences philosophiques et naturelles ;

c) En proclamant l'indépendance relative de la raison humaine en matière de science, et une juste liberté vis-à-vis de l'autorité humaine.

§ XXXII. — CARDILLO DE VILLALPANDO.

Parmi les philosophes espagnols justement indépendants, qui contribuèrent à la renaissance de la science en général et de la Philosophie scolastique en particulier, il ne faut pas oublier *Gaspard Cardillo de Villalpando* (1537-1581), né à Ségovie. Cet illustre écrivain qui fut à la fois un philologue remarquable et un insigne théologien du Concile de Trente, publia des Commentaires sur la plus grande partie des livres qui composent l'*Organon* d'Aristote, et aussi sur différents livres du même auteur ayant trait aux sciences physiques... Dans les uns et dans les autres, Cardillo de Villalpando expose avec lucidité le texte du philosophe grec, il corrige souvent la version qui

servit de texte aux Commentaires d'Aristote et il s'efforce de mettre en lumière la doctrine véritable du Stagyrite, en ayant recours aux sources, et non à Averroès, dont l'autorité, d'après lui, est de peu de poids dans la matière.

Dans tous ses Commentaires, Cardillo, après avoir établi la pensée d'Aristote, discute les questions suggérées par le texte, mais les questions d'une véritable importance philosophique, car il a soin d'éviter les questions inutiles et stériles, et le style négligé, les formules étranges de quelques scolastiques de la décadence.

Dans le but de réformer la Philosophie scolastique, en bannissant ses défauts et ses abus de la logique, où ils s'épanouissaient encore davantage, notre docteur écrivit sa *Summa Summularum*, ouvrage dans lequel il se propose de donner tout ce qu'il y avait de vraiment utile dans les nombreuses *Summulæ* alors répandues, omettant ce qui est inutile, modifiant certaines formules, et écrivant dans un latin plus pur et plus clair. Ce livre eut une grande vogue, et l'université d'Alcala ordonna qu'il servirait de manuel classique dans ses écoles. Quoique encore incomplète, la *Summa* de Villalpando vaut incontestablement plus que les *Summulæ*, qui avaient jusqu'alors servi de texte pour l'enseignement.

Cardillo de Villalpando, tout en reconnaissant qu'Aristote a été, de la part de certains, l'objet d'une vénération excessive — *quem majore fortasse quam par est, veneratione plerique sunt pro-*

secuti, — lui accorde cependant la première place parmi les philosophes, et il conserve le fonds de la Philosophie scolastico-péripatéticienne. Son *Apologia Aristotelis adversus eos qui dicunt sensisse animam cum corpore extingui*, est, à coup sûr, l'un des ouvrages les plus remarquables et les plus curieux de notre philosophe. Cardillo ne se contente pas de prouver que le Stagyrite a enseigné l'immortalité de l'âme humaine ; il veut encore démontrer qu'il a enseigné la Providence divine, — *quod Aristoteles crediderit Deum immortalem humanarum rerum curam atque rationem habere*, — et que ses idées sur ce point, comme sur la nature de Dieu et la fin dernière de l'homme, sont en harmonie avec la Philosophie chrétienne. Ceux qui affirment le contraire, sont, d'après Cardillo, des calomniateurs, — *doctissimun atque optimum philosophorum omnium Aristotelem infamasse.* — Il réfute avec la même énergie l'opinion de Sépulvéda, son contemporain et son ami, qui prétendait qu'Aristote avait professé la théorie de la transmigration des âmes.

Pour Villalpando, la Philosophie est la connaissance des choses universelles, et en parlant de la métaphysique, il dit qu'on ne l'a pas appelée sans raison *scientiarum scientia*, parce que d'elle dérivent les principes de toutes les autres sciences, dont elle est comme la reine : *veluti regina cæterarum disciplinarum, cum ab ea tanquam æ capite atque fonte omnium scientiarum principia proficiscantur.*

Nous concluons en disant que cet écrivain doit être regardé comme l'un des représentants les plus décidés, nous pourrions dire les plus exagérés, de la tendance à concilier la doctrine d'Aristote avec celle de Platon, qui se fait jour chez Foxo Morcillo et chez d'autres écrivains de ce siècle. Notre docteur en effet ne se contente pas de chercher à accorder entre elles ces doctrines, il veut encore les identifier : *Ergo peripatetici ab accidenti ita nominati sunt, cum reipsa cum his qui academici dicebantur, consentirent.*

§ XXXIII. — VASQUEZ ET ARRIAGA.

Lorsque Soto et Cano descendaient au tombeau, Gabriel Vasquez, philosophe remarquable et théologien de la Compagnie de Jésus, entrait dans sa neuvième année ; il naquit à Belmonte de Cuença, et mourut à Alcala en 1606. Pendant de longues années, il avait été professeur de théologie à Rome, où il écrivit une grande partie de ses ouvrages. Les principaux sont les Commentaires et les Dissertations, — *Disputationes*, — sur la *Somme* de saint Thomas, et ses *Disputationes metaphysicæ*. Partout l'illustre jésuite suit les bonnes traditions de Victoria, de Soto et de Cano, dans la forme comme dans le fond, bien que parfois il se laisse aller à traiter des questions assez inutiles. Hâtons-nous de dire que Vasquez tombe rarement dans ce défaut, du moins dans

ses *Disputationes metaphysicæ.* L'une des choses qui y attirent l'attention, c'est la connaissance exacte des systèmes des différentes écoles et des divers auteurs : l'ouvrage se recommande aussi par la clarté de l'exposition et par la rigueur philosophique de la méthode.

Dans ce livre que l'on peut regarder comme un traité d'ontologie et de théodicée, Vasquez suit généralement la doctrine de saint Thomas ; il ne s'en sépare guère que dans la question relative à la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les choses finies, et dans celle qui a trait au concept propre de l'unité transcendentale. En traitant de l'existence de Dieu, Vasquez affirme que de son temps, il y a beaucoup d'athées: *Cum magna turba atheistarum hac nostra ætate in Ecclesia irruerit;* il attribue une grande part dans ce phénomène au protestantisme, et il nous parle même de ces athées politiques, qui admettent seulement Dieu et la religion comme des expédients de gouvernement pour contenir le peuple. L'œil pénétrant de Vasquez voyait parfaitement l'influence pernicieuse que la prétendue réforme exerçait dès son origine dans l'ordre des idées et dans l'ordre des faits.

Dans la dissertation qu'il consacre à discuter l'existence de Dieu, Vasquez allègue, outre la preuve cosmologique et la preuve morale, la preuve ontologique de saint Anselme dont il paraît admettre la légitimité et la valeur démonstrative.

L'éternité est, d'après Vasquez, *duratio permanens, uniformis, sine principio et fine, mensura carens*, définition qui diffère un peu de celle de Boèce, généralement adoptée et suivie dans les écoles.

Rodrigue Arriaga, jésuite comme Vasquez, naquit à Logrono en 1592. Après avoir enseigné la Philosophie à Valladolid, et la Théologie à Salamanque, il alla à Prague, et il fut chancelier de cette université, où il professa la théologie.

Outre un grand ouvrage de théologie dont il avait déjà publié huit volumes in-fòlio quand la mort le surprit (1667), et dans lequel, comme tous les scolastiques, Arriaga discute divers problèmes qui ont trait à la Philosophie, il écrivit un *Cursus philosophicus*, qui, comme forme et comme fond, est l'un des facteurs principaux de la restauration philosophique à cette époque.

Dans le prologue, Arriaga manifeste le dessein de ne point s'attacher à tel ou tel auteur, mais de chercher uniquement la vérité, dessein qu'avant lui avaient eu Durand et Campanella ; dans ce même prologue, il déclare avec raison que l'esprit humain n'est pas exclusivement renfermé dans Platon et dans Aristote, — *ingenium non in solo Platone aut Aristotele terminatum est*, — mais saint Thomas, Cajétan, Molina, Suarez et bien d'autres, l'ont eu dans une aussi grande mesure au moins, sans compter la supériorité que l'expérience nous donne sur les anciens. Cependant, ni par la méthode, ni par les conclusions,

l'œuvre d'Arriaga ne se distingue beaucoup des travaux qui ont été publiés sur les mêmes matières par ses prédécesseurs et ses contemporains.

Le célèbre jésuite, il est vrai, se plaît à comparer entre elles et à discuter les opinions des différents auteurs, mais ni les discussions, ni leurs résultats ne répondent à l'esprit de critique et d'indépendance dont il se fait gloire dans le prologue de son œuvre.

L'idée la plus originale que l'on rencontre dans la Philosophie d'Arriaga est son opinion sur l'identification de la quantité ou de l'étendue avec la matière première, car notre philosophe tient pour probable que la quantité ne se distingue pas de la matière, — *probabile est quantitatem non distingui a materia prima ;* — cette opinion, on le voit, offre une certaine analogie avec la doctrine de Descartes, pour qui l'essence du corps consiste dans l'étendue. Quoi qu'il en soit, Arriaga a le mérite d'avoir continué au XVIII[e] siècle, au moins dans l'ordre théorique, le mouvement critique et restaurateur commencé et représenté au siècle précédent par Louis Vivès et Melchior Cano.

§ XXXIV. — SUAREZ.

Onze ans après Vasquez, mourait à Lisbonne un célèbre jésuite, né à Grenade, François Suarez. Après avoir enseigné la Philophie et la Théologie à Alcala, à Salamanque, à Rome, il fut

professeur à Coïmbre où il avait été envoyé par Philippe II en qualité de premier professeur de théologie. La collection de ses œuvres qui se compose de plusieurs volumes in-folio, prouve que Suarez fut l'un des écrivains les plus féconds et en même temps les plus solides et les plus universels de son époque, Il est clair qu'au milieu de tant de volumes, on rencontre quelques questions d'une médiocre utilité, ou dont l'importance pratique et scientifique ne vaut pas le temps et les pages que l'auteur leur consacre; mais cela n'empêche pas que ses écrits se distinguent généralement par la clarté de l'exposition et la solidité de la doctrine. Aussi a-t-il mérité les plus grands éloges, même de la part des hétérodoxes, et Grotius reconnaît en lui un théologien remarquable et un profond philosophe.

En effet, en nous tenant sur le terrain de la Philosophie, il est impossible de mettre en doute la solidité et l'étendue des connaissances qui apparaissent et qui brillent dans tous ses ouvrages, particulièrement dans ses *Disputationes metaphysicæ* et dans ses cinq livres *De Anima*. La Philosophie de Suarez est la Philosophie scolastique, ou, pour mieux dire, c'est la Philosophie de saint Thomas qu'il suit et qu'il cite presque à chaque page de ses œuvres. Si l'on excepte les questions relatives à la distinction réelle entre l'essence et l'existence, à la connaissance intellectuelle des singuliers et au mode d'expliquer le concours divin dans l'action des créatures, à peine rencon-

tre-t-on un problème de quelque importance où il s'écarte de la doctrine de saint Thomas.

La dénomination de *Suarisme*, si on l'applique à sa Philosophie, est peu exacte, et ceux qui l'emploient pourraient seulement la justifier en appelant *Suarisme*, non la Philosophie de Suarez, considérée en elle-même, mais certaines opinions contraires à saint Thomas, enseignées par des jésuites postérieurs. Ainsi, par exemple, quelques-uns d'entre eux nient la nécessité et l'existence de l'entendement agent, que Suarez reconnaît et affirme avec le Docteur Angélique ; d'autres aussi nient toute distinction réelle entre l'âme et ses puissances, bien que Suarez dise que, *probabilius est potentias animæ distingui realiter ab illa.*

Les écrits philosophiques de Suarez se distinguent, outre d'autres qualités, par l'érudition et par la largeur de la discussion. Suarez, qui possédait des notions assez étendues et assez exactes sur les anciennes écoles de la Grèce, sur les commentateurs grecs et arabes d'Aristote, sur les Pères de l'Église et les vieux scolastiques, discute presque toujours les opinions de ses prédécesseurs lorsqu'il pose une thèse.

Suarez est peut-être, après saint Thomas, la personnification la plus éminente de la Philosophie scolastique. Sa conception philosophique est la plus complète, la plus universelle, la plus solide, après celle de saint Thomas, qui lui sert de point de départ, de base et de règle, comme on peut le voir en parcourant ses œuvres. Dans la métaphy-

sique comme dans la théodicée, dans la morale comme dans la psychologie, Suarez marche généralement à la suite du Docteur Angélique, dont il expose, commente et développe les idées avec une remarquable lucidité.

A l'exemple de son maître, l'illustre jésuite pressent, et il combat d'avance, les erreurs et les fausses théories qui devaient apparaître plus tard dans le champ de la Philosophie. S'agit-il, par exemple, de la connaissance des actes internes et des diverses manifestations de la conscience, soit réflexe, soit directe, Suarez, après avoir affirmé l'existence et la valeur du témoignage du sens intime, distingue la conscience réflexe et la conscience directe [1]. Saint Thomas, comme nous l'avons vu, avait enseigné cette doctrine, bien avant Descartes, et il avait affirmé de la façon la plus explicite l'impossibilité de douter de l'existence du moi, étant donnée la perception nécessaire et immédiate de l'acte de penser : *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.*

S'agit-il de la vision immédiate, de la perception intuitive de Dieu, qu'ont voulu introduire dans la Philosophie chrétienne, Malebranche, Gioberti et d'autres ontologistes, Suarez réfute

1. « Actus cognoscendi dupliciter potest cognosci, uno modo proprie tanquam objectum alterius actus, cognoscendo, videlicet ipsam cognitionem (conscience réflexe) ; alio modo, minus proprie dici potest cognosci actus, quasi in actu exercito (conscience directe), non per alium actum, sed per semetipsum ». *De Anima.*, lib. III, cap. XI.

d'avance les prétentions de l'ontologisme, en enseignant, qu'eu égard à la distance, à l'inégalité qui existe entre toute intelligence créée et l'intelligence divine, — *infinita inæqualitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino*, — Dieu ne peut être vu ou perçu immédiatement par aucun entendement créé, lorsque celui-ci est laissé à sa vertu propre et naturelle : *Quid mirum est, quod Deus sit invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti ?*

Suarez va plus loin : pour fermer complètement la porte à tous les arguments et à toutes les réponses de l'ontologisme, il nie absolument la possibilité d'une vision immédiate naturelle de l'essence divine ; une pareille vision intuitive, de quelque manière qu'on la considère, sera toujours surnaturelle, supérieure aux forces et à la puissance de la raison, — *quia illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis.* Ici, comme presque toujours, Suarez ne fait que reproduire et développer la doctrine de saint Thomas [1], en l'ap-

1. Les passages de Suarez auxquels nous avons fait allusion, ne sont que des applications et des commentaires d'autres passages analogues du Docteur Angélique, entre autres du suivant : « Cum intellectus humanus, secundum statum præsentis vitæ, non possit intelligere (immediate) substantias immateriales creatas, multo minus potest intelligere (immediate et intuitive) essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod

propriant au langage de son temps et aux erreurs qui pouvaient se produire.

§ XXXV. — MOUVEMENT SCEPTIQUE.

Comme cela devait arriver, la rencontre de tant de systèmes de l'antiquité ressuscités et souvent poussés à l'extrême par la Renaissance, donna le jour à un mouvement sceptique, qui commence vers la moitié du XVIe siècle et qui se prolonge vers la fin du siècle suivant.

a) *Michel de Montaigne*, qui naquit à Bordeaux en 1533, et qui mourut en 1592, peut être regardé comme le premier représentant de ce mouvement. Ses fameux *Essais*, dont la devise est : *Que sais-je ?*, sont conçus dans un esprit essentiellement sceptique. Sous prétexte de réfuter tous les systèmes, afin de se diriger par la seule raison dans la recherche de la vérité, Montaigne ébranlait les bases de toute certitude et de toute science ; non content de cela, lorsque la raison et les facultés sensibles sont en lutte, il penche vers

a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus ». *Summ. theol.*, p. 1ª, q. 87. art 3º.

« Quidam dixerunt », dit-il autre part, « quod primum quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur : sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem esse beatum ». *Comment. super Boeth. de Trinit.*, lib. III.

le sensualisme. Aussi son scepticisme mérite-t-il le nom de scepticisme sensualiste, scepticisme qui renferme à la fois le doute dans l'ordre philosophique et le germe de l'indifférentisme dans l'ordre moral.

b) *Pierre Charron* qui naquit à Paris en 1541, où il mourut subitement en pleine rue en 1603, fut le contemporain, l'ami, et, à certains égards, le disciple et l'héritier de Montaigne. Après avoir écrit un traité sur *Les trois vérités*, où il combat les athées, les païens, les juifs, les mahométans, les schismatiques et les hérétiques, traité qui eut un grand succès parmi les catholiques, il écrivit un *Traité de la Sagesse*, où il suit et accuse la tendance sceptique de Montaigne.

La sagesse consiste, d'après Charron, dans le libre examen des choses, particulièrement de celles que l'usage commun et la coutume nous présentent comme véritables et bonnes. Il est très difficile à la raison de l'homme d'arriver à la connaissance de la vérité, laquelle existe en Dieu. Dans le développement et dans l'application de ces principes, Charron répand le doute, l'indifférence et l'incertitude, non seulement sur les sciences, mais encore sur la morale, la vertu et toutes les religions, sans excepter même le Christianisme. Sous prétexte de combattre les préjugés populaires, il s'en prend aux principes de la morale et de la religion. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que quelques-uns l'aient accusé d'athéisme, accusation qui nous paraît exagérée.

c) *François La Mothe-le-Vayer* qui naquit à Paris en 1588, et fut précepteur du duc d'Orléans, frère de Louis XIV, continua les traditions sceptiques de ses deux compatriotes. Dans sa *Philosophie des Gentils*, comme dans ses cinq *Dialogues à l'imitation des anciens*, Le Vayer non seulement fait l'éloge du scepticisme, mais il s'efforce encore de jeter à terre toute certitude scientifique, et même toute espèce de certitude humaine. Il faisait seulement des réserves en faveur de la certitude chrétienne, basée sur le principe de la foi en la parole de Dieu.

§ XXXVI. — FRANÇOIS SANCHEZ.

Le Portugais François Sanchez qui naquit à Braga vers le milieu du XVIe siècle, et qui, croit-on, fit ses études de médecine à Montpellier, où il reçut le grade de docteur en 1573, fut peut-être le représentant le plus remarquable du scepticisme philosophique de l'époque. Tandis que dans les *Essais* de Montaigne, et dans la *Sagesse* de Charron, la pensée sceptique est comme diluée au milieu des réminiscences de réserves dogmatiques, dans l'œuvre capitale de Sanchez, qui a pour titre : *De multum nobili et prima universali scientia*, *quod nihil scitur*, le scepticisme philosophique se présente en toute franchise et avec une pleine clarté.

Le philosophe portugais commence par faire

l'histoire de son propre scepticisme, de son origine et de ses causes. Ni l'enseignement de ses maîtres, ni les écrits des anciens, ni les réponses des savants contemporains ne l'ont satisfait — *quod tamen mihi satisfaceret, omnino nihil,* — ni rempli ses désirs de connaître avec certitude la vérité, — *nec erat qui desiderium expleret meum.*

Après cela, à l'exemple de Descartes et avant Descartes, notre philosophe revient sur lui-même, doute de tout comme si on ne lui avait jamais rien enseigné, et commence à examiner les choses directement et en elles-mêmes [1], sans que pour cela il lui soit donné de sortir de son incertitude, parce que « plus j'y pense », dit-il, « plus je doute : *quo magis cogito, magis dubito* ». La conclusion de semblables prémisses est que l'homme n'ignore pas la vérité comme il ignore toutes les autres choses — *ut qui eam, ut omnia alia ignorem,* — mais qu'il doit abandonner toute espérance de la posséder et qu'il doit se contenter de la chercher et de la discuter : *Nec eam* (veritatem) *arripere speres unquam, aut sciens tenere; sufficiat tibi, quod et mihi, eamdem agitare.*

Quelques historiens ont confondu ce représentant du scepticisme avec son homonyme, appelé ordinairement le *Brocense*, auteur de la *Minerva o causas de la lengua latina,* et l'un des humanistes les plus remarquables de l'époque.

1. « Ad me proinde memetipsum retuli, omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nihil unquam dictum, res ipsas examinare cœpi ».

D'autres, sans confondre ces deux personnages, ont rangé le dernier parmi les partisans du scepticisme ; c'est là une opinion dénuée de tout fondement solide, car le *Brocense* était bien plutôt humaniste que philosophe, et, à en juger par sa biographie et par ses traités critico-philosophiques, ses tendances étaient éclectiques, mais non sceptiques à proprement parler. Pour s'en convaincre, il suffit de lire son traité *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus.* Dans cet ouvrage, comme dans son *Organum dialecticum*, Sanchez procède avec une grande indépendance dans ses opinions, critique certaines idées d'Aristote, dont il appelle le traité des *Catégories* stérile et indigne de son génie, — *pertenue et infrugiferum est, nec Aristotelis ingenio dignum*, — et il se montre favorable aux solutions platoniciennes sur les universaux et sur les idées.

§ XXXVII. — LE SCEPTICISME PENDANT LE XVII[e] SIÈCLE.

a) Le mouvement sceptique causé par le choc des systèmes anciens et par les discussions passionnées de la Renaissance, se prolongea et eut ses représentants dans le XVII[e] siècle. En Allemagne le prémontré Jérôme *Hirnhaym*, qui naquit au commencement du siècle et qui mourut en 1679, et en Angleterre *Glanwill*, chapelain de Charles II

(1636-1680), continuèrent et même accentuèrent la tradition sceptique du siècle précédent.

Dans son *Scepticisme scientifique*, Glanwill s'applique à démontrer l'impossibilité de toute Philosophie dogmatique et de toute certitude à l'exception de celle qui nous vient de la foi chrétienne. Le scepticisme du prémontré allemand est encore plus absolu, car il doute même des axiomes fondamentaux de la raison humaine, et dans son *Typho generis humani*, il affirme que l'homme ne peut être certain de rien, pas même de sa propre incertitude.

b) Le savant *Huet* (Pierre Daniel) né à Caen, fut le contemporain de Glanwill, mais il vécut plus longtemps que le sceptique anglais (1630-1721). Dans sa *Demonstratio evangelica*, dans sa *Censura Philosophiæ cartesianæ*, et surtout dans ses *Alnetanæ quæstiones*, Huet ne reconnaît guère à la raison humaine que le pouvoir de préparer le chemin à la foi divine, seul moyen assuré d'acquérir et de posséder la vérité. Dans l'ordre purement naturel et philosophique, et abstraction faite de la parole de Dieu et de la vérité révélée, la raison humaine, d'après l'évêque d'Avranches, est condamnée à la stérilité et à l'impuissance, sans pouvoir jamais arriver à la certitude scientifique et parfaite. Outre la pensée sceptique qui est au fond de ses écrits, et qui caractérise sa doctrine comme philosophe, Huet a l'honneur d'avoir été l'un des premiers, le premier peut-être, qui ait prévu avec clarté et signalé avec énergie les ten-

dances périlleuses de la Philosophie cartésienne, au point de vue chrétien, bien que dans ses premières années, il s'en fût montré le partisan et l'admirateur.

c) Autre fut le caractère et funestes furent pour la religion chrétienne les effets du scepticisme de Bayle (1647-1705), écrivain plus fécond que solide et exact, et qui a mérité l'épithète *d'assembleur de nuages* [1]. Le scepticisme, et particulièrement le scepticisme religieux, paraît être le but que s'est proposé Bayle dans ses livres, surtout dans son fameux *Dictionnaire historique et critique*. Comme moyens pour arriver à ce but, et comme manifestations de son scepticisme, Bayle s'efforce de mêler la lumière aux ténèbres et de présenter comme problématiques les vérités les plus évidentes; il confond l'essence d'une vérité avec les arguments plus ou moins faibles de quelques-uns de ses défenseurs, il répond aux objections par d'autres objections, il amoncelle doutes sur doutes, il réfute et il défend à la fois, pour conduire insensiblement le lecteur à l'obscurité et au doute.

1. Outre son volumineux *Dictionnaire historique et critique*, Bayle écrivit : *Pensées diverses sur la comète qui parut en* 1680. — *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile : Contrains-les d'entrer.* — *Nouvelles de la république des lettres.* — *Critique générale de l'histoire du calvinisme, du P. Maimbourg*, etc.

Calviniste d'abord, catholique ensuite pendant quelque temps, il finit par abandonner toute religion comme on peut le conclure de sa réponse à Polignac, qui lui demandait quelle religion il professait : Je suis protestant parce que je proteste contre tout ce qui se dit et se fait.

Dans l'ordre religieux, tantôt il élève la raison pour abaisser la foi, et tantôt il exalte la foi pour anéantir la raison.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que le philosophisme incrédule du dernier siècle ait décerné à Bayle les plus grands éloges, et que Voltaire l'ait appelé le plus grand dialecticien du monde. Les écrits de Laurent et d'autres rationalistes vulgaires de nos jours, montrent que les écrits de Bayle sont encore l'arsenal obligé des ennemis systématiques du catholicisme.

§ XXXVIII. — COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF SUR LA RENAISSANCE.

La Renaissance est une période difficile à juger, qu'on la considère objectivement dans sa nature propre, dans son origine, dans ses causes, dans son développement et dans ses effets, ou qu'on la considère subjectivement, dans les jugements critiques que l'on a portés sur elle.

Les uns l'ont regardée comme la source féconde de toutes sortes de biens, d'autres, au contraire, ont prétendu qu'elle avait été le principe de tous les maux qui depuis lors ont affligé l'Église et la société; enfin, il en est qui, entre ces opinions extrêmes, ont pris des positions intermédiaires. Qui écrirait l'histoire complète, impartiale et consciencieuse de la Renaissance, pourrait se vanter d'avoir mené à terme une œuvre très difficile,

mais en même temps très utile pour reconnaître la loi générale de l'histoire et pour juger de ses manifestations dans le passé, dans le présent et dans le futur.

Il va de soi qu'ici, nous n'avons à considérer la Renaissance que sous son aspect historico-philosophique et dans ses rapports avec la marche successive de la Philosophie. A ce point de vue, la Renaissance nous offre trois caractères généraux :

a) La réapparition de la littérature ancienne, particulièrement de la littérature gréco-romaine, dans toutes ses phases et dans toutes ses branches.

b) L'hostilité tantôt manifeste, tantôt latente, contre l'Église et les institutions ecclésiastiques, et la tendance à substituer les idées, les coutumes et les institutions de la Grèce et de Rome aux idées, aux coutumes et aux institutions chrétiennes.

c) Les grandes découvertes et les progrès accomplis dans les sciences physiques et naturelles.

Ce que nous avons signalé comme le second caractère de la Renaissance, en constitue, à notre sens, le défaut capital ; c'est le *virus* qui a empoisonné et stérilisé ce mouvement dans presque toutes ses manifestations.

Cette hostilité contre l'Église et ses institutions, cet esprit antichrétien, s'il ne fut pas la cause unique du protestantisme, du moins, contribua efficacement à son origine, à ses progrès et à ses

funestes effets. Ce fut aussi cet esprit antichrétien qui, sur le terrain philosophique, inspira l'incrédulité latente ou manifeste des Pomponazzi, des Vanini, des Bruno, et de tant d'autres de cette époque ; lui qui, sur le terrain philosophico-littéraire, donna naissance à ces diatribes calomnieuses, qui, pour la honte éternelle de Hutten et de ses amis, sont conservées dans les fameuses *Epistolæ obscurorum virorum*, et à des libelles, où une foule de renaissants, y compris Érasme, se répandirent en injures et en calomnies contre le Pape et les Ordres monastiques.

Ce fut enfin cet esprit antichrétien qui exerça une influence décisive sur cette politique, à la fois césarienne et antichrétienne, dont tous, et surtout les rois et les puissants qui s'en sont servi contre l'Église, peuvent voir aujourd'hui les effets logiques.

Ce qui constitue le premier caractère de la Renaissance, l'étude de la littérature antique, n'a rien de blâmable en elle-même et renferme un élément réel de progrès. L'Église qui avait travaillé à fondre la Philosophie antique dans la Philosophie chrétienne, non seulement approuvait et favorisait cette aspiration de la Renaissance, on peut même dire qu'elle doit son origine et son développement à l'Église. L'étude de la littérature antique, et particulièrement de la littérature gréco-orientale, n'est pas due exclusivement, comme beancoup le croient, aux Grecs venus de Constantinople, mais elle remonte plus haut, et elle

est due à une série de causes, qui, à partir du XII[e] siècle, ont contribué d'une manière successive (croisades, voyages et excursions scientifiques des missionnaires chrétiens au XIII[e] et au XIV[e] siècle, conciles gréco-latins de Lyon et de Florence, fondation d'universités, et création d'écoles de littérature gréco-latine, propagande par l'imprimerie), mais efficace, à répandre chez toutes les nations européennes la connaissance de toutes les branches de l'ancienne littérature. Pétrarque, Boccace, Valla, Nebrija, Bessarion, et beaucoup d'autres ont travaillé à la renaissance des anciennes lettres, bien avant Reuchlin, Crotus, Érasme, Herman, et Hutten lui-même que l'on veut donner comme le premier et le principal représentant de cette phase de la Renaissance, et qui acquit la connaissance des classiques, dont il abusa depuis, dans l'école catholique de Fulda.

Par malheur, cet élément de la Renaissance, bon en lui-même et progressif de sa nature, fut faussé et stérilisé, soit par l'esprit anticatholique, qui anime un grand nombre d'écrivains de la Renaissance, comme on peut le voir chez les pamphlétaires de cette époque qui écrivirent contre le Pape, les évêques, les religieux et les scolastiques (Hutten, Crotus, Eobanus, Reuchlin, Pyrkheinaer, etc.), et chez les philosophes d'orthodoxie douteuse ou ouvertement incrédules (Pomponazzi, Cremonini, Porta, Machiavelli, Vanini, Bruno, etc.) ; soit par les exagérations auxquel-

les se livrèrent de nombreux écrivains catholiques et même des prêtres constitués en dignité ecclésiastique. On trouve cette exagération chez ces prêtres et ces religieux, qui écrivaient de grands in-folios de commentaires sur les métamorphoses d'Ovide, les satires de Pétrone et les épigrammes de Martial ; chez ces cardinaux comme Bembo, qui conseillait à des amis de ne point lire les épîtres de saint Paul, de peur de se gâter le style ; chez ces évêques et ces prélats dont Melchior Cano disait que *neglecta Scriptura Sacra, non prophetas, non apostolos, non evangelistas, sed Cicerones, Platones, Aristoteles personabant.*

L'esprit antichrétien, qui constitue le second caractère général de la Renaissance, outre qu'il a donné naissance aux erreurs de certains lettrés et philosophes, comme nous venons de le dire, fut en outre, la cause principale, sinon unique, du protestantisme, avec toutes ses conséquences logiques et naturelles ; les guerres religieuses et sociales du XVIe siècle et de la première moitié du XVIIe, et dans les siècles suivants, le scepticisme et l'indifférentisme religieux, le rationalisme scientifique, le césarisme politique, l'incrédulité voltairienne, et comme synthèse définitive, la révolution universelle et radicale qui nous entoure de tous les côtés, et qui menace d'étouffer entre ses bras ceux-là mêmes qui l'ont appelée à leur secours pour dépouiller l'Église, et qui l'ont couverte de leur protection.

Il est incontestable qu'à ce point de vue, la

Renaissance est loin de mériter les sympathies du catholique et de tout homme impartial, car elle a été, sous ce rapport, un grand mal, source de maux plus grands encore.

Quant au troisième caractère de la Renaissance, il représente un élément de bien et de progrès, mais il serait injuste de l'attribuer exclusivement à la Renaissance. Si, dans une certaine mesure, elle contribua au développement des sciences physiques et naturelles, d'autres causes indépendantes de la Renaissance y contribuèrent encore plus : il suffit de citer en exemple, la découverte de l'Amérique, qui fut l'occasion d'un renouveau complet dans presque tous les ordres d'idées, et principalement sur le terrain des sciences physiques et naturelles. D'ailleurs, l'influence de la Renaissance dans cet ordre d'idées a été le principe d'exagérations et de tendances antichrétiennes, comme nous l'avons vu chez Paracelse, Cardan, Bœhm, Télésio, etc.

On voit par là que, comme la Philosophie patristique est le prologue naturel de la Philosophie scolastique, la Renaissance est comme le prologue naturel de la Philosophie moderne, dont on peut dire en toute vérité qu'elle n'a fait que développer les germes contenus dans la Renaissance, surtout en ce qui touche ses tendances rationalistes et l'esprit antichrétien qui fait l'un de ses caractères.

Avant de mettre fin à ce coup d'œil rétrospectif, qu'il nous soit permis de rappeler que

l'Espagne joua un rôle unique et très brillant à l'époque de la Renaissance. Ce rôle fut vraiment unique, car elle fut peut-être la seule nation qui sut conserver l'esprit catholique au milieu de la fermentation générale. Il fut très brillant, parce que, soit sur le terrain de la théorie, soit sur celui de la pratique et de l'exécution, il n'y a aucun peuple qui puisse offrir un ensemble de faits, d'entreprises et d'hommes, qui aient plus efficacement contribué à promouvoir les bons éléments et à propager les idées fécondes et progressives que renfermait la Renaissance, et tout cela s'accomplit sans que l'on se jetât dans les hasards du rationalisme, sans que l'on recourût au libre examen du protestantisme, sans que l'on s'opposât au dogme catholique et que l'on méprisât l'autorité de l'Église.

La période de la Renaissance fut une période de prospérité pour l'Espagne. Nul ne peut nier qu'à cette époque notre pays fut rempli de grands rois, de grands politiques, de grands capitaines, de grands diplomates, de grands artistes, de grands poètes, et même de grands écrivains, mystiques qui brillèrent dans leur sphère, et qui surent perfectionner les arts et l'idée divine sans dépasser les limites de la foi catholique. Et si nous abordons le terrain des sciences et des lettres humaines, nous verrons des historiens et des archéologues, comme Zurita, Mariana, Ambroise de Morales, Pierre Chacon et Antoine Augustin; des juristes, des canonistes et des théologiens, comme

Azpilcueta, Covarrubias, Victoria, Dominique Soto, Molina, Castro, Vasquez et Suarez ; des philosophes et des réformateurs de la Philosophie comme Vivès, Foxo Morcillo, Vallès, Cardillo de Villalpando, Abril, Gomez Pereira et Huarte ; des critiques, des philologues et des humanistes, comme Louis Vivès, Melchior Cano, Antoine Nebrija, le Brocense, Arias Montano, Malvenda et Garcia Matamoros, etc.

Même sur le terrain des sciences physiques et naturelles, il serait difficile de rencontrer une nation qui puisse offrir autant de titres de gloire que la nation espagnole, pendant l'époque de la Renaissance, témoins les noms et les écrits d'Andrès Laguna, de Vallès, de Gomez Pereira, de Mercado et de Huarte ; témoins aussi, les noms, les travaux et les découvertes des *conquistadores* et des navigateurs, comme Nunès de Balboa, Solis, Orellana, Elcano, Jofre de Loaisa, Hoces, Mendana, Quiros et Torres, sans parler des expéditions et des découvertes de Colomb et de Magellan, que l'Espagne peut revendiquer pour elle, et qui, avec les héros précédents, contribuèrent grandement à rectifier et à élargir la sphère des connaissances géographiques, astronomiques, physiques, mathématiques et ethnographiques. Il faut aussi rappeler les noms et les écrits de Pierre Chacon, qui corrigea et qui enrichit de notes les ouvrages de Pomponius Mela, de Sénèque, de Pline, et d'autres naturalistes anciens ; de Juan Fragoso, auteur des *Discursos de las cosas aromaticas, arboles, frutas y*

medicinas simples de la India; de Gonzalo Fernandez de Oviedo, dont l'*Historia general de las Indias*, avec les deux livres *De natura novi orbis*, et l'*Historia natural y moral de las Indias*, écrits par le jésuite Acosta, ouvrirent un nouveau et vaste champ aux recherches des sciences physiques et naturelles.

L'histoire de l'Espagne pendant la Renaissance est une démonstration pratique de ce qui aurait pu être mené à bonne fin sans révolte contre l'Église, et à coup sûr les résultats de la Renaissance auraient été plus féconds pour le bien, sans l'esprit antichrétien que lui inoculèrent certains de ses représentants.

Avant de terminer cet aperçu sur la Renaissance, disons qu'elle se distingue en général par une curiosité intempérante, et par une espèce de marche libre, désordonnée, antisystématique, de ses représentants. Sauf quelques exceptions de peu d'importance, et abstraction faite du mouvement scolastico-chrétien, on peut dire que chaque philosophe de la Renaissance a son système particulier plus ou moins syncrétique. Bref, il s'agit d'une période où il y a des philosophes, mais non une Philosophie; il y a des philosophes de la Renaissance, mais, il n'y a pas, à proprement parler, une Philosophie de la Renaissance.

TROISIÈME ÉPOQUE
DE LA PHILOSOPHIE
LA PHILOSOPHIE MODERNE

§ XXXIX. — ORIGINE ET CARACTÈRES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Pendant le premier tiers du XIV[e] siècle, Guillaume Occam écrivait et agissait sous l'influence de la libre pensée. Le mouvement insurrectionnel en politique, en religion et en philosophie, que ce libre penseur avait suscité par sa parole, par sa plume et par son exemple, continua après sa mort dans l'école nominaliste, héritière légitime de la libre pensée et des tendances hétérodoxes de son fondateur.

L'action lente, mais efficace et persévérante de cette école, incarnation du nominalisme occamique qui, dans la pratique et pour la plus grande partie de ses partisans, se traduisit en hardiesses sceptiques, en mépris des choses et des personnes ecclésiastiques, et en résistances plus ou moins voilées à l'autorité pontificale, prépara l'avènement du rationalisme et de la sécularisation complète de l'Europe de nos jours, et en fait, l'antithèse la plus absolue de la vieille Europe chrétienne.

A l'influence pernicieuse de la pensée rationaliste qui eut pour berceau l'école sceptico-nominaliste, s'ajouta l'influence de la Renaissance, non moins dangereuse et non moins funeste, à cause de son enthousiasme exagéré pour les livres et pour les systèmes de l'antiquité, à cause de ses sarcasmes contre la scolastique et de la préférence exclusive que ses adeptes donnèrent à l'élément païen sur l'élément chrétien.

Les effets immédiats et directs de ces deux courants réunis furent : dans l'ordre religieux, le protestantisme ; dans l'ordre politique, l'absolutisme, oppresseur de la liberté chrétienne et des libertés populaires ; dans l'ordre philosophique, le rationalisme, d'abord timide, incomplet et comme honteux de lui-même ; puis hardi et complet. On sait en effet que le rationalisme qui marche aujourd'hui la tête levée, niant carrément l'existence et même la possibilité du surnaturel, pendant la Renaissance et dans les premiers temps du cartésianisme, parlait seulement de choses vraies en Philosophie et fausses en Théologie, comme disaient les renaissants italiens, ou de séparation entre la science et la foi divine, et se contentait de n'admettre comme vrai que ce qui est évident pour l'esprit, comme disait Descartes.

Avec le temps, et par une suite d'évolutions aussi logiques que funestes et menaçantes pour l'avenir de l'Europe, la manifestation religieuse de ces deux courants s'est transformée en indifférentisme et en déisme ; l'absolutisme est devenu le

césarisme tyrannique et niveleur qui écrase tout ce qui résiste au Dieu-État ; le rationalisme a dégénéré en athéisme et en positivisme matérialiste.

Du reste, toutes ces manifestations de l'erreur et du mal sont des dérivations du rationalisme entendu dans son sens doctrinal et le plus large. Au fond du protestantisme, de l'absolutisme et du séparatisme philosophico-théologique du XVIe siècle, comme au fond du déisme, du césarisme et du positivisme matérialiste de notre époque, vit l'idée rationaliste qui proclame autonome la raison humaine, comme si au-dessus d'elle n'existait pas la raison divine ; qui suppose, sans se donner la peine de le prouver, que Dieu ne peut révéler à l'homme aucune vérité supérieure à celles qu'il peut atteindre par ses propres forces ; qui fait enfin de la raison humaine le principe, la norme et la mesure absolue de la vérité.

Le rationalisme, donc, pris dans son sens le plus large et avec toutes ses applications logiques, condense le mouvement philosophique des derniers siècles ; il est la note caractéristique de la Philosophie moderne. Ce mouvement séparatiste et antichrétien était-il donc nécessaire pour la restauration et le progrès de la Philosophie ? Nullement, et les noms de Pascal, de Malebranche, de Rosmini, et même ceux de Descartes et de Reid, comme le nom immortel de Leibnitz, qui écrivit sur l'harmonie entre la foi et la raison, montrent que l'on peut être un grand philosophe, faire progresser la Philosophie et élargir les ho-

rizons de cette grande science en s'inclinant devant la parole divine.

Cela veut-il dire que la Philosophie doive rester stationnaire et comme immobilisée dans les cadres de la science patristique et de la Philosophie scolastique ? Nullement. Les siècles ne passent pas en vain sur la tête des hommes et des peuples, et le mouvement continu de l'histoire ne cesse d'apporter au monde de nouveaux problèmes philosophiques, scientifiques, sociaux et politiques. Sans sortir de la sphère chrétienne, et sur la large base philosophique qu'offrent les travaux de saint Augustin et de saint Thomas, on aurait parfaitement pu élever tout ce qu'il y a de solide et de vrai dans les constructions philosophiques de l'ère moderne. L'empirisme baconien, certaines idées cartésiennes, le psychologisme analytique de l'école écossaise, même le criticisme kantien contenus dans de justes limites sont parfaitement compatibles avec cette large base de la Philosophie chrétienne.

Pour peu que l'on ait réfléchi sur le rationalisme de la Philosophie moderne, il est évident que les principales manifestations de ce rationalisme peuvent se réduire à trois, qui sont : le positivisme empirique, le criticisme et le panthéisme.

Bacon représente la tendance empirico-positiviste, Giordano Bruno la tendance panthéiste, Campanella commence le mouvement critique ; quant à Descartes, sa Philosophie contient le germe de tous ces mouvements, en tant qu'ils s'éloignent

de la révélation et de la foi, c'est-à-dire au point de vue proprement rationaliste ; le rationalisme en effet est comme le levain général de ces différents systèmes.

§ XL. — BACON DE VERULAM.

Cet écrivain dont la célébrité date principalement du temps de Voltaire et de d'Alembert, naquit à Londres en 1561. D'Alembert n'a pas craint de dire que Bacon était né « au sein de la nuit la plus profonde » ; il ne se rappelait pas que même dans l'ordre des sciences expérimentales, les seules qui doivent quelque chose à Bacon, avaient fleuri avant lui ou en même temps que lui, Copernic et Tycho-Brahé, Vivès, Paracelse, Télésio et Cardan, surtout Képler et Galilée. Après avoir fait ses études à l'université de Cambridge, il demeura trois ans à Paris (1577-1580) et revint bientôt dans sa patrie où il remplit diverses fonctions politiques, protégé par Essex, favori de la reine Élisabeth, dont il paya plus tard les services de la plus noire ingratitude. Son ambition, ses habitudes d'immoralité et de luxe, après l'avoir porté sur le siège de chancelier d'Angleterre, le précipitèrent dans une prison, accusé et convaincu des crimes les plus graves ; il dut sa grâce à la clémence royale et il mourut en 1626.

Les ouvrages principaux de Bacon portent les titres suivants : *De dignitate et augmentis scien-*

tiarum. — Novum organum scientiarum, sive indicia rerum de interpretatione naturæ. — Sylva sylvarum, sive historia naturalis. — Scala intellectus, sive filum Labyrinthi. — Prodromi, sive anticipationes philosophiæ secundæ. — Philosophia secunda, sive scientia activa. Tous ces traités constituent ce que leur auteur appelait *Instauratio magna;* certains d'entre eux n'offrent qu'une très médiocre importance quant à leur objet ou quant à leur étendue, réduite parfois à quelques pages, nonobstant les titres prétentieux qui les décorent.

Voici maintenant les points culminants, nous ne dirons pas de la Philosophie, — car, à vrai dire, Bacon n'est pas un philosophe, — mais de la doctrine baconienne :

La mémoire, l'imagination et la raison sont les trois facultés fondamentales de l'âme humaine. De la première relèvent les sciences historiques ; de la seconde, la poésie ; de la troisième, la Philosophie. L'histoire, dont la connaissance appartient à la mémoire, se divise en histoire naturelle et civile ; la Philosophie se divise en Philosophie de la nature, Philosophie de l'homme et Théologie naturelle, suivant les trois grands objets de la science rationnelle, la nature, l'homme et Dieu.

L'expérience extérieure et sensible est le point de départ de la connaissance de la vérité, et l'induction est la seule méthode que l'on doit employer pour atteindre ce but. Le syllogisme est un instrument complètement inutile, même préju-

diciable à la Philosophie, et c'est à son emploi dans les écoles, que l'on doit surtout les préjugés, les illusions et les abstractions qui stérilisent la raison et qui la rendent impuissante à connaître la réalité des choses. Il faut rejeter pour toujours, non seulement le syllogisme, comme moyen de découvrir la vérité, mais encore les affirmations axiomatiques, les notions *a priori*, et toutes les idées métaphysiques, eussent-elles été enseignées par Aristote et Platon, par saint Thomas et Scot, par Hippocrate et Gallien, qui ne furent que de misérables sophistes, ou des théologiens déments — *citetur Aristoteles pessimus sophista* — *citetur jam et Plato.* — *Theologus mente captus*, — ou des charlatans, — *Hippocrates, annorum venditor* — *Galenum vanissimum causatorem*, — et tout ensemble des philosophastres, des conteurs de sornettes et des falsificateurs : *Philosophastros istos poetis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios.*

La science est l'image, la reproduction fidèle de la vérité, — *veritatis imago* — par conséquent la véritable Philosophie est celle qui sait en quelque sorte réfléchir la réalité du monde extérieur, et qui en est une copie fidèle : *Ea demum est vera philosophia, quæ mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

La doctrine de Bacon sur la méthode philosophique et scientifique, outre les défauts qui lui

viennent de son exclusivisme systématique en faveur de l'expérience, est une doctrine stérile et inféconde en ses mains, parce qu'il ne fixe pas d'une manière précise les lois de la méthode expérimentale et inductive ; Bacon s'en tient sur ce point à des idées plus ou moins générales, parfois contradictoires. C'est que, suivant la remarque de Bain, son compatriote et son admirateur, il n'avait qu'une idée très vague de l'induction.

Les sciences physiques ne doivent à Bacon aucune découverte importante, et les expériences dont il se vante dans le *Novum organum* sont loin de pouvoir être offertes comme des modèles d'application de la méthode expérimentale ; c'est là chose aujourd'hui reconnue par ses disciples, et par les partisans les plus déterminés de la méthode expérimentale. Dans son *Introduction à la médecine expérimentale*, Claude Bernard écrit : « Ceux qui ont fait le plus de découvertes dans la science sont ceux qui ont le moins connu Bacon, tandis que ceux qui ont le plus lu et médité ses ouvrages n'ont rien produit dans ce genre ».

Les idées de Bacon sur la métaphysique sont très confuses, parfois même contradictoires. Il établit une distinction entre la métaphysique et la Philosophie première ; il considère la métaphysique comme une branche de la Philosophie naturelle, et il donne pour objet à la Philosophie première les axiomes généraux des sciences [1].

1. « Patet ex his quæ supra disseruimus, disjungere nos philoso-

Quelques lignes plus loin, il se contredit en affirmant qu'il y a une science à laquelle il appartient de condenser en axiomes généraux les principes et les axiomes particuliers des sciences, et cette science, d'après lui, est la métaphysique : *quam liquet esse metaphysicam.*

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'entraîné par ses préjugés contre les sciences et les méthodes traditionnelles, Bacon accordait peu d'importance à la métaphysique, et, devançant les positivistes de nos jours, il donnait le conseil d'en faire peu de cas : *De metaphysica ne sis sollicitus.*

Il est bien vrai que, en ce point comme en une foule d'autres, il se contredit lui-même ; il place en effet la métaphysique parmi les choses nécessaires, et il ajoute que : « les sciences particulières sont semblables aux rameaux d'un arbre qui se réunissent dans un seul tronc, lequel, jusqu'à une certaine hauteur et avant de se partager en diverses branches, reste un ; il est de même nécessaire de constituer une science unique, universelle, qui soit la mère des autres, et qui, au point de vue du développement des connaissances, soit considérée comme le principe d'une voie commune aux différentes sciences, jusqu'à ce qu'elles se séparent pour former des ramifications distinctes :

phiam primam a metaphysica, quæ hactenus pro re eadem habitæ sunt. Illam communem scientiarum parentem, hanc naturalis philosophiæ portionem posuimus. Atque philosophiæ primæ communia et promiscua scientiarum axiomata assignavimus ». *De Augmen. Scient.*, lib. III, cap. IV.

telle est la science à laquelle nous donnons le nom de Philosophie première ».

Il tombe dans une nouvelle contradiction lorsque, après avoir déclaré que : *de metaphysica ne sis sollicitus*, il énumère cette science parmi celles qui forment l'arbre des connaissances humaines. Il divise en effet la science spéculative de la nature en *physique*, qui a pour objet la cause efficiente et la matière, et en *métaphysique*, dont l'objet est de rechercher les causes formelles et finales.

Les objets généraux de la Philosophie, d'après Bacon, sont Dieu, la nature et l'homme ; il y a trois rayons qui, de ces objets, viennent frapper notre intelligence, et qui nous permettent d'entrer en contact avec ces objets et d'en acquérir la connaissance, à savoir : rayon direct par rapport à la nature, rayon réfléchi par rapport à Dieu, rayon réflexe par rapport à l'homme.

La Philosophie, suivant ces trois objets, se divise en Philosophie *divine* ou Théologie naturelle, dont l'objet est la connaissance rationnelle de Dieu et des esprits ; en Philosophie *naturelle*, qui a pour objet la recherche et la connaissance de la nature extérieure ou matérielle, et en Philosophie *humaine*, dont l'objet est la connaissance de l'homme avec ses attributs et ses relations. La Philosophie naturelle peut être ou théorique ou pratique. La première se subdivise en physique spéciale et en métaphysique. La seconde se subdivise en mécanique et en magie, la mécanique ré-

pond à la physique spéciale, et la magie à la métaphysique. La Philosophie humaine se divise en Philosophie de l'humanité, c'est-à-dire, de la nature humaine, et en Philosophie civile. La Philosophie qui a pour objet le corps humain se divise en médecine, cosmétique, athlétique et science du plaisir.

C'est ainsi que Bacon divise et subdivise les trois branches maîtresses de la Philosophie en une infinité de sciences, dont quelques-unes n'ont rien de réel et portent des noms extravagants. Remarquons que, pour Bacon, les mathématiques ne doivent pas être comptées parmi les sciences proprement dites ou *substantielles,* mais parmi les appendices de la Philosophie naturelle.

Malgré son constant mépris et toutes ses diatribes contre Aristote, il n'est pas rare de rencontrer dans les écrits du chancelier d'Angleterre des idées qui appartiennent au philosophe grec. C'est ce qui arrive, par exemple, pour la théorie sur le nombre et la nature des causes ; il est même à remarquer que la doctrine du philosophe anglais sur les formes n'est, au fond, qu'une pure reproduction de la théorie du Stagyrite sur ce point.

Si le positivisme matérialiste de nos jours a quelque droit à citer Bacon à son appui, quand il s'agit de métaphysique, à cause de ses hésitations et de ses contradictions en cette matière, il n'en est pas de même quand il s'agit de la connaissance de Dieu. Sur ce point, les idées du chancelier anglais sont l'antithèse la plus complète des

doctrines positivistes, et elles sont parfaitement d'accord avec la Philosophie chrétienne. Avec elle, Bacon admet la possibilité et la réalité de la connaissance de Dieu et de ses principaux attributs, il affirme et il établit en même temps la nécessité de la révélation dans l'ordre religieux et pour le culte légitime que l'on doit rendre à la Divinité. « La théologie naturelle ou théodicée est cette science », écrit Bacon, « que l'on peut acquérir sur Dieu au moyen de la lumière naturelle de la raison et de la contemplation des choses ; science que l'on peut regarder comme divine du côté de son objet, et comme naturelle eu égard à la manière dont on l'acquiert. Si maintenant nous voulons fixer les limites de cette science, nous dirons qu'elle est destinée à réfuter l'athéisme, à le convaincre de fausseté, à nous faire connaître la loi naturelle, mais elle ne va pas jusqu'à établir la religion. Aussi voyons-nous que Dieu n'a jamais fait de miracles pour convertir un athée, car la lumière naturelle suffit à l'athée pour le conduire à la connaissance de Dieu... La seule lumière naturelle ne suffit pas pour nous manifester la volonté de Dieu et pour nous faire connaître son culte légitime.

« Quant au mode de traiter ce sujet, nous dirons qu'il est facile d'établir et de démontrer par ses œuvres que Dieu existe ; qu'il est infiniment puissant, sage, bon ; qu'il est Providence ; qu'il mérite notre adoration et qu'il est le Juge suprême. Des mêmes principes on peut déduire aussi une infi-

nité de vérités admirables et cachées sur ses attributs ; mais vouloir discourir sur les mystères de la foi et les analyser en détail, au moyen de la seule contemplation des choses naturelles et par les principes de la raison humaine, c'est, à mon jugement, une entreprise périlleuse » [1].

Bacon répète et développe ces idées en d'autres endroits de ses ouvrages ; sa pensée, souvent confuse et flottante sur d'autres points, est fixe, décisive, immuable relativement à Dieu et à la vérité religieuse. Dans les *Essais de Morale et de Politique*, il dit, entre autres choses, qu'il lui serait plus facile de croire toutes les fables de la mythologie, du Talmud et de l'Alcoran, que de croire que cette grande machine du monde où l'on voit un ordre si constant, marche par elle-même et sans être dirigée par une intelligence suprême : « Une Philosophie superficielle », ajoute-t-il, « fait pencher vers l'athéisme ; mais une Philosophie plus profonde conduit à la connaissance de Dieu ».

Remarquons cependant que, même dans cet ordre d'idées, Bacon laisse à désirer, comme on le voit dans le passage que nous avons cité, il niait l'utilité des connaissances acquises par la raison naturelle, pour discourir sur les mystères de la foi, pour les analyser, pour éclaircir leur connaissance ; en cela il se sépare de la théorie et de la pratique des théologiens chrétiens et des Pères de l'Église. Si l'on ajoute à cela que, pour

1. *De Dignit. et augm. scient.*, lib. III, cap. II.

le philosophe anglais, le consentement du genre humain, loin d'être un signe de vérité, est bien plutôt une présomption du contraire, — *tantum abest ut consensus pro vera et solida auctoritate haberi debeat, ut etiam violentam præsumptionem inducat in contrarium,* — et que l'on doit établir une séparation absolue entre la Philosophie et la Théologie ; on verra que ses excellentes idées sur la religion et l'athéisme sont en grande partie affaiblies par des théories peu compatibles avec les premières.

La morale de Bacon marche de pair avec sa théodicée. Ni sur l'une ni sur l'autre, il n'écrivit de traités vraiment scientifiques. On ne rencontre à ce sujet, dans ses écrits, que des idées isolées et comme semées au hasard, et qui, généralement exactes, ne sont pas cependant toujours exemptes d'erreurs. On sait que Bacon conseille que, lorsqu'on a encouru l'indignation de quelque puissant ou d'un prince, on en fasse avec habileté retomber la faute sur autrui ; il conseille aussi l'adulation ; il considère comme puérile la crainte que les hommes ont de la mort ; il compare cette crainte à celle que les enfants ont des ténèbres ; il y a là, sinon une négation implicite de l'immortalité de l'âme, au moins un doute jeté sur les récompenses et les châtiments de la vie future.

Les idées cosmologiques et psychologiques de Bacon sont rares, en général peu scientifiques, et même extravagantes. D'après lui, tous les corps sont dotés de perception — *omnibus*

corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi; tous les mouvements produits par un corps sur un autre sont accompagnés d'une perception correspondante, — *nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi operationem præcedat perceptio,* — perception qui a lieu dans toutes les choses, particulièrement dans l'air, dont la perception est plus délicate et plus subtile, par rapport au chaud et au froid, que celle du corps humain : *Ubique denique est perceptio ; aër vero calidum et frigidum tam acute percipit, ut ejus perceptio sit longe subtilior quam tactus humani.*

La Philosophie ne peut nous donner la connaissance de l'âme humaine [1] ; on doit la demander à l'inspiration divine, à la révélation, car la Philosophie ne peut rien nous enseigner sur la substance de l'âme raisonnable.

Passant à l'extrême, Bacon dit que l'âme des animaux est un corps délié et subtil, composé de flamme et d'air, et qui se nourrit en partie de fluides huileux, en partie de fluides aqueux : *Anima siquidem sensibilis seu brutorum, plane substantia corporea censenda est, a calore atte-*

1. « Etenim cum substantia animæ in creatione sua non fuerit retracta aut deducta ex massa cœli et terræ, sed immediate inspirata a Deo, cumque leges cœli et terræ sint propria subjecta philosophiæ, quo modo posset cognitio de substantia animæ rationalis ex philosophia peti et haberi » ? *Oper. de dignit. et augm. Scient.*, lib. IV, cap. III.

nuata... ex natura flammea et aërea conflata... partim ex oleosis, partim ex aquæis nutrita.

§ XLI. — CRITIQUE.

Les développements que nous venons de donner sur la pensée métaphysique, théologique et éthique de Bacon, montrent clairement que sa théodicée et sa morale, si toutefois l'on peut donner ce nom à des conceptions isolées, disséminées çà et là, sont essentiellement incomplètes, souvent inexactes et erronées. Cette tendance antithéiste et antiéthique se révèle aussi dans ses maximes morales et politiques. Plusieurs ont un caractère de bassesse et d'immoralité qui a mérité la réprobation même de ses admirateurs, qui a fait dire à Pontécoulant que « Bacon n'avait ni religion, ni probité, ni morale », et qui a provoqué des jugements parfois trop sévères contre la morale baconienne. Il est vrai, on rencontre ici et là, dans les écrits de Bacon, des idées profondément religieuses et morales ; cela prouve seulement qu'en ce point comme en beaucoup d'autres il s'est contredit, et que Sénèque avait raison de dire : *Magna res est unum hominem agere.*

Le mérite principal, on pourrait dire unique, de Bacon, consiste donc à avoir attiré l'attention des lettrés sur l'importance de l'expérience et de l'induction pour le progrès de la Philosophie, ou, pour mieux dire, des sciences physiques, car

nous avons déjà vu que, pour le chancelier d'Angleterre, la Philosophie se réduit à la logique et à la physique, dans laquelle il comprend la physiologie zoologique et l'histoire naturelle. L'ontologie, la théodicée, la psychologie et la morale, ou sont des sciences illusoires comme la première, ou rentrent dans la sphère de la révélation, comme les trois dernières.

Le mérite de Bacon, sous ce rapport, est diminué par un exclusivisme systématique qui lui fait absolument condamner le syllogisme et la méthode déductive, et le mépris qu'il affecte à l'égard des plus illustres représentants de la Philosophie grecque et scolastique, ne plaide pas en sa faveur.

Nous avons déjà dit que, chez Bacon, l'exemple et le côté pratique ne répondent pas au précepte et au côté théorique. Malgré les éloges qu'il fit de l'expérience et de l'induction, malgré les règles qu'il donna sur cette méthode, l'auteur du *Novum Organum* ne fit aucune découverte importante ; on peut même ajouter que souvent, lorsqu'il s'écarte de l'opinion reçue, c'est pour la remplacer par une autre moins solide et moins scientifique. Ainsi en est-il lorsqu'il attribue la perception à tous les corps, lorsqu'il fait de l'âme des bêtes une substance corporelle déliée et invisible, et lorsqu'il suppose que les cieux sont solides, et que nous apercevons les nébuleuses à travers des trous, — *foramina*.

Lange, qui n'est pas suspect dans la matière,

reconnaît dans Bacon « une grande ignorance scientifique, où la superstition a autant de part que la vanité »[1]. « Ici », ajoute-t-il,« les faits sont absolument indéniables. Le plus frivole dilettantisme, dans ses Essais sur la science de la nature; la science rabaissée à n'être qu'une hypocrite adulation de cour; l'ignorance ou la méconnaissance des grands résultats scientifiques obtenus par Copernic, Képler, Galilée, qui n'avaient pas attendu, pour faire leurs découvertes, l'*Instauratio magna*; une polémique aigre, une injuste mésestime pour les vrais savants qui l'entouraient, comme Gilbert et Harvey: voilà des faits plus que suffisants pour montrer le caractère scientifique de Bacon, sous un jour aussi défavorable que celui sous lequel apparaît son caractère politique et personnel, de telle sorte que l'opinion de Macaulay, déjà justement réfutée par Kuno Fischer, n'est plus soutenable ».

En dépit des éloges, qui ne sont pas complètement désintéressés, de Descartes, de d'Alembert et de Laplace, Bacon ne possédait pas le génie des sciences physiques : il y a plus, il ne pouvait pas le posséder, ignorant comme il l'était, des mathématiques, ne soupçonnant même pas le rôle important que de son temps déjà, et plus tard, elles devaient jouer dans le développement et dans les progrès des sciences physiques. Bacon, en effet, nous l'avons vu, accordait peu d'importance aux

1. *Histoire du matérialisme*. Tom. I, p. 481.

mathématiques et les considérait comme un simple appendice des sciences physiques. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que Hume, son compatriote, que Biot et Liebig aient affirmé que Bacon est très inférieur à Galilée, et qu'il n'a fait aucune découverte dans ce domaine des sciences physiques dont il parle sans cesse. On pourrait ajouter qu'il ignorait la véritable nature et la théorie exacte de l'induction qu'il recommande avec tant de chaleur. D'autre part, le recours que Bacon fit à l'expérience et à la méthode inductive, trop oubliée jusqu'alors, rationnel et fécond en lui-même, devint préjudiciable à la Philosophie et à la religion, à cause de son exclusivisme systématique, à cause aussi de l'absence de critique qu'il laisse voir dans ses œuvres. Sous ce rapport, Bacon est le père et le complice du moderne positivisme athée et matérialiste, et des différents systèmes sensualistes et matérialistes qui ont servi de prémisses à ce système, et c'est avec raison que Lange écrit que « la pensée dominante du système matérialiste procède de Bacon, que l'on pourrait appeler le véritable restaurateur du matérialisme, car il serait très difficile d'indiquer les points où sa doctrine se distingue de celle des matérialistes ».

Il est cependant juste de faire remarquer qu'il y a un problème important sur lequel les partisans du positivisme contemporain ne peuvent invoquer avec justice le nom et l'autorité de Bacon ; c'est celui de l'existence des causes fina-

les. Certains historiens de la Philosophie rangent Bacon parmi les adversaires des causes finales, mais la vérité est que le chancelier d'Angleterre ne nie pas l'existence des causes finales, ni l'importance scientifique de cette question ; il conteste seulement l'opportunité de leur discussion en physique. D'après Bacon, le problème des causes finales peut et doit se discuter en métaphysique, mais il est hors de propos d'en parler dans la physique... « *Metaphysicæ pars secunda, est finalium causarum inquisitio, quam non ut prætermissam, sed ut male collocatam notamus.* Quant à ce qui touche le problème divin et théologique, la pensée de Bacon est encore plus clairement opposée aux idées et aux aspirations du moderne positivisme matérialiste, car le philosophe anglais, comme nous l'avons vu, admet, de la façon la plus expresse, que la raison humaine peut connaître et démontrer l'existence de Dieu et de ses principaux attributs.

Il n'en est pas de même du problème métaphysique, où les hésitations et les contradictions de Bacon donnent quelque droit aux modernes positivistes, de le citer à leur appui. Sa doctrine sur *l'incognoscibilité* de l'âme est en harmonie avec les idées du positivisme et favorise ses prétentions ; d'un autre côté il se rapproche du traditionalisme, en attribuant la connaissance de la substance spirituelle à l'inspiration divine.

En résumé : le seul mérite de Bacon consiste à avoir proclamé la nécessité de la méthode expé-

rimentale et de l'induction pour le progrès des sciences; c'est là une chose que Copernic, Tycho-Brahé, Galilée et d'autres avaient faite avant lui, et dans un sens plus scientifique, sans ses exagérations, et surtout avec de véritables résultats pratiques. A ce point de vue Cantu a raison, lorsque, parlant de Bacon, il écrit : « On le citait beaucoup, on le lisait peu, et même jusqu'en 1730, il n'y eut en Angleterre qu'une seule édition de ses œuvres. L'effet qu'il produisit fut médiocre, tandis que l'école expérimentale italienne ouvrit la voie à des découvertes remarquables. Bacon est regardé comme inférieur à Galilée par Hume son compatriote. Ce ne fut qu'au XVIIIe siècle, quand on commença à faire une guerre à mort au Moyen-Age, que Bacon se vit porté aux nues, comme l'homme qui avait su s'en détacher; et comme dans ses prédécesseurs on ne devait rencontrer qu'ignorance et crédulité, force fut bien de lui attribuer le mérite d'avoir créé d'un seul coup la Philosophie expérimentale, la seule que l'on voulait accepter pour la fonder définitivement sur la sensation. On lui prodigua alors l'encens comme à l'envi. Condillac le proclama le créateur de la métaphysique, dont il s'était à peine occupé incidemment ».

Un critique de nos jours, partisan du positivisme matérialiste, et qui en cette qualité n'épargne pas les éloges à Bacon, ne peut s'empêcher de reconnaître la stérilité pratique du philosophe anglais, et les graves défauts que contient

sa doctrine. « Dans la pratique », écrit Lefèvre [1], « Bacon ne sut pas tirer parti de sa méthode. La science ne lui est redevable d'aucune découverte. Ses recherches personnelles sur la densité, le poids, le son, la chaleur, la lumière, le magnétisme, le conduisirent seulement à des erreurs, et il nia même beaucoup de vérités qui constituent les titres de gloire de Galilée ».

« C'est avec raison », ajoute-t-il, « que l'on a critiqué la division très artificielle et subjective que Bacon propose pour les sciences. Il fonde cette division sur la différence des facultés que mettent en action les diverses sciences, comme si toutes les facultés de l'esprit ne concouraient pas à la connaissance. — La classification des sciences doit être faite d'après les objets et non d'après les facultés du sujet qui les acquiert, mémoire, imagination, raison. Le grand rénovateur fut infidèle à sa méthode en plus d'une occasion ».

Il est possible, cependant, que Bacon eût modifié quelques-unes de ses opinions s'il eût vécu plus de temps; il faut en effet ne pas oublier que quelques-uns des traités contenus dans ses ouvrages, particulièrement le *Sylva Sylvarum*, *sive Historia naturalis*, ont été mis en ordre et publiés, après sa mort, par ses disciples.

1. *La Philosophie*, page 287.

§ XLII. — HOBBES.

Il est impossible de parler de Bacon sans parler en même temps de Hobbes ; Hobbes, en effet, ami, et en une certaine façon, disciple de Bacon, fut l'interprète le plus logique et le plus exact de ses doctrines, de l'aveu même de Bacon : *Qui neminem cogitata sua tanta facilitate concipere atque Th. Hobbium, passim prædicare solitus est.*

Ce philosophe, qui naquit à Malmesbury en 1588, et qui mourut en 1670, non seulement donna aux idées de Bacon la précision logique qui leur faisait défaut en beaucoup de points, mais encore il les appliqua à toutes les branches de la Philosophie, particulièrement à la morale et à la politique.

Pour Hobbes, l'objet de la Philosophie sont les corps — *subjectum philosophiæ sive materia circa quam versatur est corpus,* — et par conséquent, l'ontologie comme science des notions métaphysiques, et la psychologie comme science de l'esprit, et la théodicée elle-même comme science de Dieu, ou sont de vaines formules, ou n'appartiennent pas à la Philosophie. Connaître les causes par les effets et les effets par les causes est la fonction propre de la Philosophie; mais les instruments de cette connaissance sont uniquement l'expérience et l'observation des faits, la sensibilité externe et la sensibilité interne. Les sciences mo-

rales et politiques, comme les sciences philosophiques, ont leur fondement, leur loi et leur mesure dans le sensible, et sont le résultat de l'analyse des corps accomplie par la sensation et la pensée.

La sensation est le mouvement produit par les objets dans le milieu ambiant et transmis par celui-ci au cerveau. La connaissance intellectuelle n'est pas autre chose que l'activité cérébrale comparant les sensations qui l'excitent, de telle sorte que la pensée est une sorte de calcul — *computatio*, — et que l'action de penser revient à comparer et à additionner des sensations.

Hobbes est nominaliste, comme le sont généralement et par nécessité logique, les matérialistes. Pour le philosophe anglais, « l'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses, fait que les hommes ont cru que les choses elles- mêmes sont universelles,... mais il est évident qu'il n'y a rien d'universel que les noms ».

Conformément à cette théorie nominaliste, Hobbes ajoute que la métaphysique n'est qu'un amas de mots, et que ce que l'on appelle vérités métaphysiques n'est pas autre chose que la perception des rapports plus ou moins logiques qui existent entre ces mots, car, pour la Philosophie, il n'y a d'autre réalité que la réalité finie, contingente et sensible.

Hobbes parle de Dieu et de son existence en termes qui équivalent à une négation réelle. Les attributs divins ne sont que des noms par lesquels nous exprimons, soit notre incapacité de con-

naître Dieu, soit notre respect de la Divinité. « Ils expriment notre incapacité lorsque nous disons que Dieu est incompréhensible, infini ; ils déclarent notre respect, lorsque nous donnons à Dieu les noms qui nous servent à désigner les choses que nous voulons louer et exalter, comme sont les noms de tout-puissant, d'omniscient, de juste ». Il en est de même lorsque nous disons que Dieu est esprit : cette expression signifie seulement l'effort que nous faisons pour ne point le concevoir comme une substance corporelle et grossière, sans que pour cela il cesse d'être un véritable corps, quoique subtil, car, ajoute le philosophe anglais [1], « nous entendons un corps naturel d'une telle subtilité qu'il n'agit pas sur les sens ; il remplit cependant un lieu. L'idée que nous avons d'un *esprit* est celle d'une figure sans couleur ;... par conséquent concevoir un esprit, c'est concevoir une chose qui a des dimensions ».

Aussi Hobbes regarde-t-il comme absurde de dire que l'âme humaine est toute dans tout le corps, et toute en chaque partie, — *tota in toto et tota in qualibet parte corporis*. Cette proposition n'est fondée ni sur la raison ni sur la révélation ; mais elle procède seulement de l'ignorance dans laquelle nous sommes des choses que l'on appelle spectres.

La morale et la politique de Hobbes sont conformes à ces principes. Partant de ce point qu'il

1. *De Nat. hum.*, cap. II.

n'existe pas de purs esprits et que l'âme ne se distingue pas de la substance nerveuse, Hobbes enseigne que les idées du bien et du mal sont purement relatives, parce qu'il n'y a d'autre bien et d'autre mal pour l'homme que le plaisir et la douleur, l'agréable et le désagréable. L'intérêt particulier est la règle unique du bien et du mal pour l'homme, et c'est se payer de mots que de parler de justice absolue, et de morale absolue, d'autant plus que l'homme agit nécessairement, encore qu'il croie agir librement.

Si la liberté n'existe pas dans l'ordre philosophique et moral, il est clair qu'elle ne peut exister dans l'ordre politique. L'État représente le droit, parce qu'en lui réside la force nécessaire pour empêcher les hommes de se dévorer entre eux.

L'homme, loin d'être naturellement sociable, est essentiellement individualiste et égoïste, sans avoir d'autre souci que son propre bien et son plaisir. L'état naturel de l'homme est la guerre contre tous ceux qui peuvent troubler ses jouissances ; son droit absolu et unique est de supprimer et d'écarter tous les obstacles qui peuvent s'opposer à son bien propre et personnel. Ainsi la raison suffisante et unique de l'institution de la société est la nécessité d'un pouvoir supérieur qui établisse la paix parmi les hommes. Le pouvoir qui gouverne cette société absorbe tous les droits et toutes les libertés, il est illimité et absolu, de lui seul procèdent le droit et le devoir,

le juste et l'injuste, le tien et le mien. Quels que soient ses ordres, il doit être toujours obéi, sans que personne ait le moindre droit contre le détenteur du pouvoir qui n'est obligé à rien à l'égard des sujets : « Cette guerre de tout homme contre tout homme », dit Hobbes [1], « entraîne cette conséquence que rien ne peut être injuste. Les notions de droit, de justice et d'injustice ne trouvent pas ici place... La force et la fraude sont les deux vertus cardinales dans cet état de guerre. La justice et l'injustice ne sont point des facultés du corps ou de l'âme ».

Le droit et l'utile sont une seule et même chose — *jus et utile, unum atque idem*, d'après Hobbes ; il enseigne aussi que le droit de propriété tire son origine, sa sanction et sa légitimité de la loi civile, ou, pour mieux dire, de la volonté arbitraire et despotique du suprême gouvernant, source et origine de tout droit, de toute justice et de tout devoir. D'autre part, le prince n'est pas sujet aux lois civiles, et aucun sujet n'a de droits contre lui.

« Le souverain », écrit l'auteur du *Léviathan* [2], n'est justiciable de personne, et il doit jouir d'une impunité complète dans tout ce qu'il entreprend et fait. Il est maître d'établir la religion qui lui convient, et les sujets sont obligés de lui obéir en ceci comme en tout le reste. Le bien et le mal, le

1. *Léviathan*, part. I^a, cap. XIII.
2. *Id.* Part. II^a, cap. I.

vice et la vertu dépendent aussi du souverain, dont les lois déterminent ce que les sujets doivent tenir pour le droit et pour le devoir, pour le bien et pour le mal, pour le vice et pour la vertu ». « C'est la loi civile et non la loi naturelle qui enseigne ce que l'on doit appeler vol, assassinat, adultère ».

En résumé : Hobbes est un nominaliste parfait et comme, d'autre part, il est un logicien sévère, toute sa doctrine se réduit à un sensualisme matérialiste : en pyschologie, l'homme n'est qu'un ensemble de facultés naturelles, nutrition, mouvement, sensibilité, raison, volonté, lesquelles ne sont que les manifestations de l'organisme. Le moi est la résultante du composé organique, et la conscience est identique à la sensation. En morale, le plaisir et la douleur sont tout ; ils sont le bien et le mal, qui dépendent aussi des tempéraments, du climat, de l'opinion. En politique, tout s'explique par l'intérêt et par la force.

§ XLIII. — CRITIQUE.

On le voit, en logique, en morale, en politique, Hobbes est l'homme de la doctrine baconienne. Le matérialisme avec son corollaire naturel, le nominalisme en Philosophie et en pyschologie, le sensualisme utilitaire en morale, et le despotisme en politique, tels sont les points principaux auxquels on peut ramener la pensée philosophi-

que de l'ami de Bacon. Dans ses nombreux ouvrages, dans ses traités philosophiques *De Homine* et *De corpore*, dans son traité politique, *Elementa philosophica de Cive*, et dans son fameux *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis*, on rencontre, ou explicitement, ou en germe, tous les systèmes de Philosophie négative qui se sont succédés dans l'histoire jusqu'à nos athées-positivistes contemporains.

Toutefois, sa conception politique est plus logique que celle des modernes partisans du positivisme matérialiste, car, étant donné l'ensemble de ses idées philosophiques, religieuses et morales, la vie future, la liberté humaine, la justice absolue, l'existence de Dieu comme être spirituel et infini, sa Providence, une fois niées, le despotisme seul et la force sont capables de maintenir l'ordre et de conserver la société.

Le mot nominaliste de Hobbes, *veritas non in re sed in verbo consistit*, est l'expression des déclamations de ceux qui, de nos jours, s'élèvent contre ce qu'ils appellent des abstractions métaphysiques, comme le *bellum omnium contra omnes*, du philosophe anglais, peut être considéré comme le germe du principe darwiniste de la *lutte pour l'existence.*

Hobbes est aussi l'un des philosophes chez lesquels apparaît avec le plus de clarté la connexion intime entre le nominalisme et le matérialisme. Sa psychologie essentiellement matéria-

liste le conduit à des conclusions nominalistes, d'après lesquelles toute science est bien plus nominale que réelle ; il est très probable, d'après lui, que ce que nous appelons raisonnement « n'est qu'un groupement et un enchaînement de mots ». Même dans sa théorie politique éclate le nominalisme ; il affirme en effet que « la tyrannie n'est qu'un *nom* que les mécontents donnent à la monarchie ». Cette doctrine est très logique dans la bouche de qui avait enseigné auparavant « que le souverain n'est obligé à rien à l'égard de ses sujets ».

Le nominalisme est très naturel pour qui définit l'esprit « un corps naturel doté d'une si grande subtilité qu'il n'agit pas sur les sens, mais qui occupe cependant un lieu déterminé... aussi, concevoir un esprit, c'est concevoir quelque chose qui a des dimensions ».

Nous avons déjà dit que Hobbes, sans faire explicitement profession d'athéisme, nie en réalité l'existence de Dieu, car pour lui « une substance sans dimensions implique contradiction ».

Il est certain qu'en divers endroits de ses ouvrages, il parle de Dieu, de ses attributs, même du culte qu'on doit lui rendre ; mais tout cela est tellement mêlé, accompagné de telles restrictions, qu'il est clair que le but de Hobbes est, non seulement de soumettre au caprice du souverain tout ce qui a trait à la religion, mais encore de nier et de détruire l'idée divine et l'idée chrétienne sans rompre en visière avec les idées et les sen-

timents du peuple. Ainsi l'on comprend que, parlant de l'obligation d'honorer Dieu et de lui obéir, il ait écrit que cette obligation dérive de la crainte que nous avons de Dieu, de notre *imbécillité* et de notre impuissance en face de la Divinité, et qu'il ait encore écrit que, parler de l'infinité de Dieu, c'est confesser franchement que nous ignorons si cette chose est infinie : « c'est, en effet », ajoute-t-il, « parler avec peu de respect de Dieu, que de dire que nous en avons quelque idée, car l'idée n'est que notre conception, et nous ne pouvons concevoir que des choses finies » [1].

Hobbes mérite d'être appelé le moraliste et le politique de l'école baconienne, car, en réalité, il n'a fait que développer et appliquer les principes de la Philosophie de Bacon dans tous les ordres d'idées, mais particulièrement en morale et en politique.

§ XLIV. — GIORDANO BRUNO.

Giordano Bruno naquit à Nola vers le milieu du XVI[e] siècle. On s'est efforcé, dans les derniers temps, de réhabiliter et même de glorifier sa mémoire, sans doute à cause de ses affinités doctrinales et philosophiques avec le panthéisme allemand. On sait qu'il prit l'habit dans l'Ordre de saint Dominique ; mais on ignore le lieu et

1. *De Cive*, cap. XV.

l'année de sa profession. Fit-il même profession? Quelques écrivains affirment qu'il se retira à Genève avant sa profession [1]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'après avoir embrassé le calvinisme, il voyagea en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie ; il enseigna à Paris et en d'autres endroits, il changea de religion suivant les pays où il se trouvait, enfin, arrêté par l'Inquisition de Venise et transféré à Rome, il fut condamné au bûcher et exécuté en 1600.

Quelques auteurs, et parmi eux Sesters, supposent avec assez de raison que Bruno ne se fit ni calviniste ni luthérien, comme on l'affirme ordinairement, mais qu'il rejetait toute religion positive ; ce qui fit croire à ses changements de religion, ce furent ses attaques virulentes et ses injures contre l'Église catholique et contre le Pape.

Malgré sa vie inquiète et errante, Giordano Bruno écrivit de nombreux ouvrages philosophiques, sans compter quelques ouvrages littéraires et de controverse religieuse. Ses œuvres philosophiques peuvent se diviser en trois classes : *a*) œuvres relatives à la Philosophie en général et contre la doctrine aristotélicienne : *Figuratio aristotelici physici auditus. — Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos et philosophos. — Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos; b*) œuvres

1. Echard dont on connaît la critique sévère dit : *Multa fabulantur de isto Jordano... Ut ut sit, nulla hactenus documenta protulerunt, ex quibus constet Ordinis Prædicatorum vestem aliquando gestasse.*

relatives à la doctrine de Raymond Lulle auquel Giordano Bruno fut très affcetionné : *De compendiosa Architectura et complemento Artis Lullii. — Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam. — De Lampade combinatoria Lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda. — De progressu et Lampade venatoria logicorum ; c*) œuvres relatives au panthéisme ou indirectement consacrées à exposer son système panthéiste, qui constitue le fond réel et original de sa doctrine ; les œuvres principales de ce genre sont : *De la Causa, Principio ed Uno. — Del Infinito, Universo è Mondi. — De Monade, Numero et Figura*, etc.

Comme nous venons de le dire, la substance de la doctrine philosophique de Giordano Bruno, c'est le panthéisme, mais un panthéisme où sont amalgamés des idées platoniciennes, des éléments pythagoriciens, des tendances lulliennes, à côté de quelques idées originales qui ont été adoptées et reproduites plus tard par plus d'un panthéiste.

La vie errante de Bruno est une image de son génie profond, perspicace, mais extravagant et désordonné. — Pour Giordano Bruno comme pour les pythagoriciens, Dieu est la monade primitive, l'être absolu, duquel émanent toutes choses, et qui constitue l'essence de toutes choses. Cette monade primitive, en se développant, produit et engendre tous les êtres qui apparaissent dans l'uni-

vers, de telle sorte que sa substance est en toutes les substances singulières ou phénoménales, les informe, les vivifie, les anime toutes.

L'univers, donc, peut être conçu comme un animal immense, dont toutes les parties, depuis les plus nobles jusqu'aux plus vulgaires, sont animées par la substance ou monade divine qui est comme l'âme universelle du monde. L'Univers, comme expansion de la monade primitive et comme manifestation de la substance éternelle *immanente* en lui, est éternel, infini, et l'être *Un* ou unique — l'*Unum* des néo-platoniciens.

Bruno conclut de là que la substance ou matière des corps est immortelle, une, infinie et vivante, comme l'univers dont elle fait partie, et que, pour cette raison, il appelle *animal sanctum, sacrum, et venerabile.* Ainsi toutes les choses, sans en excepter les corps, contiennent une parcelle de l'esprit divin et de l'âme universelle ; il résulte de là qu'un corps peut se transformer en plante ou en animal, s'il se trouve dans des conditions favorables (darwinisme), et que toute chose peut procéder de toute autre chose quelle qu'elle soit. — « Si petite que soit une chose », écrit-il dans un de ses dialogues, « elle contient une parcelle de la puissance spirituelle, laquelle, pour peu que le sujet se trouve convenablement disposé, peut le faire devenir une plante ou un animal. — Donc toutes les choses ont au moins la vie. — J'accorde de bon gré que toutes les choses ont une âme, et qu'elles ont substantiellement la vie. Vous me donnez une

preuve qui rend vraisemblable l'opinion d'Anaxagore que *toute chose se trouve en toute chose*, parce que l'esprit, l'âme, la forme universelle, se trouvant en toutes choses, il s'ensuit que quoi que ce soit peut produire quoi que ce soit. — J'affirme que cette opinion est, non seulement vraisemblable, mais encore véritable, parce que cet esprit existe en toutes choses, lesquelles, si elles ne sont pas *animales*, sont certainement animées, et si elles n'offrent aucun signe sensible de vie, elles sont cependant intimement et substantiellement vivantes ».

La théorie de la connaissance humaine et de la science enseignée par Giordano Bruno est conforme à ses idées panthéistes, et contient une sorte de réminiscence de la théorie de Platon et des néo-platoniciens d'Alexandrie, en même temps qu'une sorte de préformation de la théorie de Schelling. Partant du principe que le monde est une expansion, une manifestation nécessaire, quoique imparfaite, de l'essence divine, Bruno enseigne que nous acquérons la science par le moyen de trois facultés en rapport avec le triple objet qui constitue le fond et comme la substance de la science humaine, c'est-à-dire, l'Unité absolue, l'*Univers-monde*, et les individus. En d'autres termes, ce triple objet, ou, disons mieux, cet objet unique sous trois aspects, répond aux trois facultés cognitives qui sont : *a*) les sens, *b*) la raison, *c*) l'entendement, et qui nous font parvenir à la possession de la véritable science. Au moyen des

sens nous percevons les individus, les êtres imparfaits, les phénomènes passagers (Platon, néo-platonisme) de l'unité primitive et unique, bien plus que des existences véritables. La raison commence à percevoir et à connaître l'unité absolue, la substance une, objet premier et essentiel de la science, mais incomplet et indirect, dans l'*Univers-monde* où se réfléchit cette essence une. Enfin l'intelligence, dépassant le monde des phénomènes, s'élevant au-dessus de la multiplicité phénoménique et apparente des sens et de la raison, atteint l'essence suprême, et par une intention directe, purement intelligible (Schelling) et transcendentale, dernier effort de la faculté de connaître, elle arrive au dernier terme du savoir, elle entre en possession de la véritable science, qui est la connaissance de l'unité absolue ou de l'essence une, cause de toutes les existences, fondement interne de tous les êtres, essence véritable et substance réelle de toutes choses.

Bruno, comme tous les panthéistes, rejette l'action libre et créatrice *ex nihilo* des êtres qui composent l'univers. Les espèces, les individus, les lois cosmiques, la nature et l'esprit, les sens et l'intelligence, ne sont que des évolutions de l'unité et de la monade primitive. Ainsi, par exemple, la nature matérielle est l'effet et la manifestation du mouvement *ad extra* de la monade primitive ; l'intelligence ou monde de l'esprit représente le mouvement *ad intra*, le *regressus* et la concentration intime de la monade divine.

Bruno fut peut-être le premier philosophe qui défenditsans ambages et sans aucune atténuation la théorie héliocentrique, transformant en thèse l'hypothèse de Copernic, que, suivant sa coutume, il défigura par des idées fantastiques et étranges. Il fut aussi le premier écrivain de l'époque moderne qui affirma l'infinité du monde en apportant comme preuve la représentation de l'espace infini, idée reproduite ensuite par Descartes, qui en reproduisit d'ailleurs plusieurs autres du philosophe italien, comme le reconnaissent Leibnitz, Huet [1]... Enfin, pour Giordano Bruno, comme pour tous les panthéistes, la perfection et l'objet final de la Philosophie consiste à chercher l'unité des contraires, non l'unité de *cause* de la Philosophie chrétienne, mais l'unité *substantielle* de la Philosophie panthéiste. Sous ce rapport, et aussi à raison de sa conception systématique du *Dieu-Univers*, Bruno représente la tendance panthéiste de la Philosophie moderne, et il est le précurseur historique et logique des partisans de ce système, particulièrement de Spinoza, de Schelling et de Krause.

Il est aussi permis de croire que les idées du philosophe napolitain ont exercé une certaine influence sur Leibnitz, dontla monadologie paraît être une réminiscence de la doctrine de Bruno par

1. Dans sa *Censura Philosophiæ cartesianæ*, l'évêque d'Avranches signale diverses idées cartésiennes contenues dans les écrits de Giordano Bruno. Echard dit aussi : « Quidam addunt, ex ejus libris, Renatum Cartesium nov am suam philosophiam hauxisse ».

la constitution intime des corps, composés, d'après lui, de *monades* (*minima*) dotées à la fois de propriétés psychiques et matérielles.

Il ne nous paraît pas nécessaire d'écrire la critique de la Philosophie de Giordano Bruno. Cette critique, en effet, est comme contenue dans les rapports qui existent, comme nous l'avons vu, entre cette Philosophie et la doctrine de certains anciens philosophes, et les théories enseignées plus tard par Descartes, Leibnitz, Schelling Krause, etc.

Comme les rationalistes de tous les temps, Bruno rejette l'autorité de l'Église et la révélation divine pour la connaissance de la vérité; comme Descartes, il est partisan du doute méthodique et des tourbillons de la matière; comme Leibnitz, il se sert des monades pour expliquer le monde et Dieu; comme Spinoza, il défend la consubstantialité du monde avec Dieu, la *natura naturans*, et la *natura naturata;* avec le panthéisme matérialiste, il chante des hymnes à la force et à la matière; avec le panthéisme idéaliste, il est pris d'enthousiasme pour l'infini et pour l'*Unum* qui constituent l'*Être-Tout ;* comme Copernic et avant de connaître sa doctrine, il proclame la théorie héliocentrique; comme Lulle, il proclame l'université de la matière et vante les formules logico-cabalistiques; enfin, comme penseur original, il répand dans ses livres les semences de presque tous les systèmes postérieurs, sans en excepter le darwi-

nisme, l'évolutionisme et le positivisme contemporains.

Dans ce sens, rien de plus exact que les paroles de Lefèvre : « Ce qui constitue l'originalité de Giordano Bruno, c'est non seulement d'avoir reproduit toutes les hypothèses des anciens matérialistes et panthéistes, mais encore d'avoir esquissé les théories et d'avoir employé les termes mêmes qui jouent un rôle si important dans la Philosophie moderne ».

§ XLV.— CAMPANELLA.

Thomas Campanella, qui fit grand bruit à son époque, soit par ses écrits et par sa doctrine, soit par les persécutions dont il fut l'objet, naquit à Stilo, en Calabre, en 1568. Encore jeune, il prit l'habit dans l'Ordre des Frères Prêcheurs où il persévéra jusqu'à sa mort en 1639.

Homme d'une lecture immense, génie doté d'un amour ardent pour la science, Campanella cultiva presque toutes les sciences alors connues ; mais il fut entraîné et parfois égaré par une imagination fougueuse, incapable de supporter le frein, et ses écrits offrent un ensemble encyclopédique, où apparaissent et se choquent une multitude d'idées, qui ne sont pas toujours saines et harmoniques, un amalgame de grandes vérités et de grandes erreurs.

Dans l'ordre critico-philosophique, Campanella,

qui se voyait entouré de renaissants enthousiastes, les uns d'Aristote, les autres de Platon, rejette et combat avec vigueur les exagérations de la Renaissance en cette matière, et il réduit à de justes limites l'importance et la valeur des philosophes païens. Dans ce but et afin de rabaisser les prétentions de certains scolastiques, pour lesquels il n'y avait d'autre Philosophie et d'autre autorité doctrinale que celle d'Aristote, il se plaît à mettre en relief les erreurs et les défauts de ce philosophe. Ainsi, à l'encontre des renaissants et des scolastiques, qui n'osaient penser autrement qu'Aristote, il pose et résout dans un sens affirmatif, les deux questions suivantes : *Utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam ? — Utrum liceat Aristoteli contradicere ?* et dans un sens négatif la suivante : *Utrum liceat jurare in verba magistri ?*

Développant ces idées, Campanella veut que le théologien chrétien marche sans s'assujettir à l'autorité d'aucun philosophe, surtout d'Aristote [1] ;

1. Voici sur ce point un passage curieux et instructif :

« Dicimus tria : Primum : quod nullus philosophus est acceptatus in scholis christianis tanquam magister indubitata fide dignus ; at ex omnium philosophorum scriptis, theologo christiano seligendum esse id, quod bene ac fidei.... consonum dictum esse, examinando plene cognoverit.

« Secundum : quod si quis philosophorum est acceptatus vel acceptandus, ille est Plato, vel alius, non autem Aristoteles.

« Tertium : quod fato diro introductus est Aristoteles, ut sit scholis magister qui sapientibus solum fuit aliquando testis contra suos ». *De gentilismo non retin.*, q. I^{a}, art. 2°.

mais il doit emprunter à tous ce qu'ils ont de vrai et ce qui est conforme à la foi catholique.

Cela ne l'empêche pas, cependant, de reconnaître l'autorité doctrinale de saint Thomas, qu'il défend contre ceux qui ne lui accordaient pas l'honneur et le respect qui lui sont dus, et duquel il dit avec raison, qu'on doit le considérer comme le disciple, non d'Aristote, mais de la sagesse chrétienne : *Hæc et alia multa sunt, quæ manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiæ christianæ discipulum.*

A l'exemple de saint Augustin et avant Descartes, Campanella discute et démontre l'absurdité du scepticisme, et il combat ses conclusions par le témoignage de la conscience et du sens intime. D'après le philosophe calabrais, il est possible de douter de la réalité objective des sensations et de leur conformité avec l'objet représenté; mais il n'est pas possible de douter de la réalité du moi, de la réalité de ses actes et de la réalité de certains de ses attributs. Il y a plus : la raison, s'appuyant sur ces actes et ces attributs, et prenant principalement pour point de départ sa propre limitation, peut s'élever et s'élève logiquement à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire, d'un être supérieur qui possède ces actes et ces attributs sans aucune limitation.

Outre cette preuve, en partie psychologique, en partie ontologique, de l'existence de Dieu, Campanella admet une espèce de connaissance intuitive et immédiate de Dieu, connaissance qui s'accomplit

au moyen d'un contact intime — *tactus intrinsecus*, de l'âme avec la Divinité.

Pour les autres sciences qui n'ont pas Dieu pour objet, l'expérience et la spéculation rationnelle sont les deux instruments principaux qui servent à leur acquisition. Dans la *micrologie naturelle*, c'est-à-dire, dans la physiologie, la physique, l'astronomie, la magie naturelle, la médecine, la mécanique, etc., l'observation des phénomènes et la méthode expérimentale doivent dominer ; dans la *micrologie rationnelle*, c'est-à-dire, dans la théodicée, la métaphysique, la logique, la grammaire, etc., on doit donner la préférence à la spéculation rationnelle, sans exclure cependant l'expérience externe et interne, principalement dans les sciences morales, politiques et sociales.

L'un des points capitaux de la Philosophie de Campanella est ce que nous pourrions appeler sa théorie théologico-cosmologique. L'être et le non-être représentent le dualisme absolu et primitif. La contradiction absolue qui existe entre ces deux termes se communique à leurs propriétés fondamentales. Il y a trois propriétés primaires de l'être : la puissance, la sagesse et l'amour [1], auxquelles répondent du côté du

1. « Manifestum esse debet, Potentiam, Sapientiam et Amorem primordia esse altissima constitutiva, non modo rerum compositarum, sed et simplicissimarum. Quinimo, in eis, et ex eis consistere omnium esse, ac potius primalitates et primordia dici debere ». *Universalis Philos. seu metaphysic. rerum, juxta prop. dogmata*, lib. VI, cap. XI, art. 1.

non-être, l'impuissance, le manque de savoir — *insipientia*, — et la haine métaphysique ; il est à remarquer qu'il s'agit ici de propriétés qui entrent dans la constitution de tous les êtres, sans en exclure Dieu : *Omne enim ens constat potentia essendi, sensu essendi, et amore essendi, sicut Deus, cujus imaginem aut vestigium gerunt.*

En Dieu, qui est l'être pur, infini, très simple, existent et subsistent dans l'unité la plus simple les trois propriétés de l'être, à l'exclusion absolue du non-être et de ses caractères. Dieu, être suprême et infini, produit les choses *ex nihilo*, et il les produit en imprimant sur chacune d'elles l'idée à laquelle elle répond, et en leur communiquant, par les idées, une participation de son pouvoir, de sa sagesse et de son amour ; mais par cela même qu'elles sont tirées du néant, elles *participent* seulement à ces trois propriétés divines ; elles ne les *possèdent* pas, à proprement parler, et leur essence est un mélange d'être et de non-être.

L'idée divine, imprimée et comme immanente en chaque nature finie, et la participation aux trois propriétés absolues de l'Être suprême, sont le principe, la raison suffisante et la mesure de sa perfection relative et de son développement dans le temps et dans l'espace.

L'Univers-monde est vivifié, dirigé et gouverné par une âme universelle (platonisme), qui est à la fois sensible et intelligente, et qui préside à tous ses mouvements. Les astres et les étoiles

sont aussi des corps animés, et il est probable que les rayons lumineux sont comme les paroles grâce auxquelles ils entrent en communication les uns avec les autres. Le monde est comme une statue vivante — *velut statuam vivam Dei* — de Dieu, et ses parties principales sont le soleil et la terre, source commune de la sensibilité et du mouvement des animaux [1]. Mais la sensibilité, loin d'être l'apanage exclusif des animaux, se trouve aussi en toutes choses, dans la lumière, dans l'air, dans les métaux et dans le bois : *Quoniam et lux videt, sicut aër sonum sentit. Lignum sentit exiguum ignem et robustum, sed hunc dolorosa potius sensatione.*

Campanella rejette la théorie de Descartes sur les animaux, mais il pense que leur âme n'est point leur forme substantielle ; bien plus, d'après lui, elle est un corps aériforme, composé de chaleur et d'une matière très subtile qui meut le corps et toutes ses parties : *Nos autem respondemus esse agentem causam interclusam et intra operantem in corpore. Et quidem, spiritum dicimus compositum ex calore et materia tenuissima.*

Ici et en d'autres théories analogues, comme dans la prédilection qu'il montre pour certaines théories de l'antiquité, conseillant, par exemple, que l'on fonde des écoles de platoniciens et de stoïciens, — *scholæ platonicorum et stoïcorum*

1. « Sol igitur pater, tellusque mater rerum, sensitiva sunt, atque ab ipsis animalia habent sensum, motum et omnia ». *De sensu rerum et magia*, lib. III, cap. v.

aperiendæ sunt, — on voit l'influence de la Renaissance sur Campanella.

Dans son traité *De monarchia hispanica*, Campanella, au milieu de quelques idées plus ou moins erronées et étranges, révèle des connaissances remarquables, et, ce qui est mieux encore, des idées vraiment pratiques sur le gouvernement des peuples. Il conseille, entre autres choses, comme un moyen propre à étendre et à affermir la domination espagnole en Europe, de faciliter les mariages entre personnes appartenant aux différents royaumes soumis au roi d'Espagne, d'autant plus que ces unions préparent et consolident la fusion des différentes races : *Ut hispani cum italis et flandricis mulieribus unam familiam constituant perutile est Hispaniæ ; sic enim mundus paulatim mores hispanicos induet, et facilius sub jugum mittetur... curet hispanicas* (*mulieres*) *cum italis aut belgis copulari.*

Campanella conseillait, avec beaucoup de raison, comme un moyen propre à la conservation et à l'accroissement de la prospérité du Nouveau Monde, la fondation d'écoles d'astronomie, de mathémathiques, de mécanique, etc., destinées à faire mieux connaître ces régions nouvelles et éloignées et à utiliser leurs productions [1]. Dans le même but, il conseille que

1. « In locis commodis illius hemisphærii erigendæ sunt scholæ astronomicæ, mathematicæ, mechanicæ, atque aliæ, prout supra indicatum, ut constellationes, maria, regionesque illius loci pernoscantur ». *De monarchia hisp.*, cap. XXXI.

l'on établisse avant tout des écoles navales et des arsenaux sur les côtes de la Péninsule, — *quamprimum seminaria nautarum instituenda esse*. Campanella fait observer justement que l'on ne doit pas regarder les provinces du Nouveau Monde comme des mines d'or et d'argent, mais que l'on doit veiller à conserver et à accroître leur population, en quoi consiste la vraie richesse des nations : *Absurdissimum est, terram illam facere promptuarium auri atque argenti, et non potius hominum, cum hi multo pretiosiores sint.*

A coup sûr, l'Espagne n'aurait rien perdu à ce que ses rois et ses ministres eussent mis en pratique quelques-uns des conseils de Campanella.

Dans l'ordre religieux, l'idéal de Campanella est le gouvernement de l'humanité par Jésus-Christ, c'est-à-dire, gouvernement exercé par le Souverain Pontife en sa qualité de Vicaire de Jésus-Christ et de tête de la société religieuse, à laquelle doit être subordonnée la société séculière, comme les pouvoirs civils doivent être subordonnés au pouvoir pontifical.

Sur le terrain politico-social, Campanella, lâchant la bride à son imagination fougueuse, tomba dans de graves erreurs en adoptant des idées que l'on conçoit à peine chez un philosophe chrétien. Sa fameuse *Civitas Solis*, calquée sur la *République* de Platon et sur l'*Utopie* de Thomas Morus, contient une théorie essentiellement communiste. Parmi les habitants de la Cité du soleil, biens, éducation, femmes, travail, ali-

ments, tout est commun et tout est sujet à la volonté et à la direction des fonctionnaires publics.

L'organisme politico-social et hiérarchique dans la *Cité du Soleil* est représenté par le *grand métaphysicien*, chef suprême de l'État, et par trois ministres principaux, dans lesquels s'incarnent le *pouvoir*, la *sagesse* et l'*amour*. Sous ces quatre magistrats supérieurs viennent se ranger des fonctionnaires inférieurs, chargés d'appliquer aux différentes classes de la société les effets du *pouvoir*, de la *sagesse* et de l'*amour*.

Il est possible que Campanella, en écrivant sa *Civitas Solis*, se soit uniquement proposé de donner issue aux rêves de son imagination, et d'exposer, non une théorie pratique destinée à être réalisée, mais simplement une théorie idéale et utopique. Les idées qu'il expose dans la *Monarchia hispanica*, où il n'est presque pas question des théories contenues dans la *Cité du Soleil*, viennent à l'appui de ce que nous disons, et font croire que la théorie pratique et réelle, la véritable théorie politico-sociale de Campanella, n'est point celle qui est développée dans sa *Civitas Solis*.

§ XLVI. — CRITIQUE.

Le résumé que nous venons de faire de la doctrine de Campanella démontre l'exactitude de ce que nous avions affirmé, à savoir : que la conception du philosophe italien, prise dans son en-

semble, contient des idées hardies, fausses, erronées, spécialement dans l'ordre politico-social et sur le terrain cosmologique, à côté de points de vue originaux qui méritent l'attention, de théories scientifiques et d'idées profondes et ingénieuses. Si Campanella avait su calmer la fougue de son imagination, diriger sa vaste érudition, et employer avec plus de sobriété les qualités de son génie, il mériterait d'occuper un rang distingué parmi les plus illustres représentants de la Philosophie. Et même, malgré ses erreurs, son mérite n'est pas au-dessous de celui de Bacon et de Descartes, et si les historiens de la Philosophie ne s'occupent pas autant de Campanella que de Bacon et de Descartes, c'est peut-être parce que le premier fut, — en dépit de ses défaillances, — toujours fidèle, sinon dans toutes les conclusions, du moins dans les principes, à l'esprit chrétien, et qu'il rejeta constamment le principe rationaliste qui fait le fond de la doctrine de ces philosophes. On comprend ainsi seulement que Bacon ait été regardé comme le promoteur de la méthode expérimentale et des sciences physiques et naturelles, alors que nous savons qu'il rejetait la théorie astronomique de Galilée, tandis que Campanella écrivait un traité en faveur de celui-ci et de sa doctrine, — *Apologia pro Galileo mathematico florentino*, — et en 1591, par conséquent avant que Bacon eût fait paraître son *Novum organum*, Campanella publiait à Naples un ouvrage spécialement destiné a réha-

biliter l'étude directe et expérimentale de la nature, et à combattre la méthode jusqu'alors suivie par la plupart des philosophes, qui résolvaient les questions de physique en s'en remettant à l'enseignement et à l'autorité d'Aristote [1].

On peut faire la même observation au sujet de Descartes, car, bien avant lui, Campanella proclama l'indépendance relative, l'indépendance chrétienne et non rationaliste de la raison dans les matières philosophiques et scientifiques, et appela l'attention sur la valeur du sens intime dans ses rapports avec la certitude, et comme point de départ de la spéculation philosophique. Au milieu de ses erreurs politico-sociales, Campanella attaque avec une grande vigueur Machiavel, dont il dit, entre autres choses, que *fuit omnium scientiarum expers, et tantummodo astutiam quamdam ex historia rerum hausit humanarum.* A l'égoïsme machiavélique et au principe utilitaire du politique florentin, Campanella, inspiré par le bon sens chrétien, oppose le principe de la probité et de la justice naturelle [2], et le

1. Voici le titre complet et significatif de cet ouvrage : *Philosophia sensibus demonstrata, et in octo disputationes distincta, adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura, philosophati sunt ; ubi errores Aristotelis et asseclarum, ex propriis dictis, et naturæ decretis convincuntur, et singulæ imaginationes pro ea a peripateticis fictæ rejiciuntur.*

2. « Probitas ergo victoriam parit, et sublimis amor erga genus humanum, et zelus Dei... at e contra, futilem vel nullam victoriam parit proprius amor, in quo fundat suam Machiavellus politicam ra-

grand principe de l'amour universel des hommes et de Dieu.

Quant aux éléments internes et aux sources historiques de sa doctrine, elle contient une conception syncrétique, dont le fonds, appartenant à la Philosophie de saint Thomas, est modifié par certaines idées particulières et originales, en même temps que par des idées empruntées à Pythagore, à Platon, à Aristote, à Zénon, à Empédocle, à Albert le Grand, aux mystiques chrétiens, aux philosophes arabes et juifs. L'érudition de Campanella était, en effet, très supérieure à celle de Descartes.

Ajoutons, pour conclure, que Campanella fut l'un des écrivains les plus féconds de son temps, comme le démontrent un grand nombre de ses ouvrages, et la diversité des matières qui y sont traitées [1]. Aussi Théophile Raynaud est-il injuste, même ridicule, lorsqu'il appelle Campanella *ignorantissimus*. Son confrère, le cardinal Palaviccini, fut plus exact dans son jugement sur notre philosophe lorsqu'il dit de lui qu'il fut :

tionem, quam vocant *De statu* sui sequaces ». *Atheismus triumph. seu contra Antichrist*, cap. x.

1. Outre les ouvrages cités dans le texte, Campanella écrivit encore :

Philosophiæ rationalis partes quinque.

Disputatio in prologum instauratarum scientiarum.

Universalis philosophiæ, seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, libri XVIII.

Metaphysica rursus recognita et omnibus numeris absoluta.

Philosophia pythagorica, etc., etc.

vir qui omnia legerat, omnia meminerat, prævalidi ingenii, sed indomabilis.

§ XLVII. — DESCARTES.

Ce philosophe autour duquel se sont livrées de grandes batailles, que les uns ont porté jusqu'aux nues, tandis que les autres l'ont rabaissé à l'excès; auquel un concours de circonstances spéciales a donné une grande célébrité dans l'histoire de la Philosophie, et qui, à tort ou à raison, a été souvent appelé le père et le fondateur de la Philosophie moderne, naquit à la Haye, en Touraine, en 1596. Après avoir fait ses études chez les Jésuites, au collège de La Flèche, il se lia d'une amitié qui survécut à tout, avec le P. Mersenne, et demeura quelque temps à Paris ; en 1617 il s'enrôla comme volontaire dans l'armée de Maurice de Nassau qu'il quitta pour se mettre au service de Maximilien de Bavière, et il finit par combattre en Hongrie sous les ordres du comte Bucquoy.

Ayant abandonné la profession des armes, René Descartes, — *Renatus de Quartis*, *Renatus Cartesius*, — parcourut diverses contrées et cités d'Allemagne, de Suisse, d'Italie ; il revint enfin dans sa patrie qu'il abandonna au bout de quelque temps, pour se fixer en Hollande à l'âge de trente-sept ans. En 1648, il fit un voyage à Paris, et l'année suivante, invité par Christine, reine de

Suède, il se rendit à Stockholm, où il mourut en 1650.

Le désir d'apparaître comme un novateur original et comme le fondateur d'une Philosophie nouvelle et complète, fit que plus d'une fois Descartes se vanta d'ignorer et de mépriser les ouvrages et les écrivains qui l'avaient précédé. Mais ses écrits eux-mêmes et le témoignage des auteurs contemporains prouvent que non seulement il avait lu les principaux philosophes, mais aussi qu'en plus d'une occasion, il a plagié leurs idées et s'est inspiré de leurs travaux.

Les contradictions et la confusion d'idées, qui, comme nous le verrons plus tard, apparaissent fréquemment dans ses écrits, se reflètent aussi dans son caractère, dont la prudence ressemble, à s'y méprendre, à de la pusillanimité doublée d'hypocrisie. C'est là ce que révèlent ses craintes puériles de heurter la théologie, ses protestations continuelles et ses réserves en faveur de la religion et de la politique, à travers lesquelles il n'est pas difficile de découvrir un certain égoïsme servile accompagné d'un certain scepticisme religieux. Cette sorte d'indifférentisme paraît se cacher au fond de ce qu'il répondait quand on l'interrogeait sur sa religion : « *Je suis de la religion de mon roi, ou de la religion de ma nourrice* ». Ces paroles rappellent involontairement à la mémoire le mot de certains politiques : *cujus regio, illius religio*, — et le *jus in sacra*, que Hobbes accordait aux rois.

Descartes écrivit et publia presque tous ses ouvrages en Hollande. Les principaux sont les suivants : *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences;* l'auteur y parle aussi de la dioptrique, des météores et de la géométrie, comme essais d'application de sa méthode. Le titre de son second ouvrage est : *Renati Des-Cartes, meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ a corpore distinctio demonstrantur*. La seconde édition de ce livre (1642) contient les objections principales contre les démonstrations et les réponses de l'auteur. Le troisième ouvrage a pour titre : *Principia Philosophiæ*, et le quatrième est un traité sur les *Passions de l'âme* [1]. Ces quatre ouvrages, qui renferment la Philosophie de Descartes, contiennent de fréquentes répétitions, et, ce qui est pire, de fréquentes contradictions, ce qui rend très difficile l'exposition claire et méthodique de sa doctrine philosophique.

Ses *Meditationes de prima Philosophia* traitent principalement, comme on le sait, de l'existence et des attributs de Dieu et de l'âme humaine, questions qui forment aussi l'objet de l'une des parties de son *Discours sur la Méthode*, où l'on trouve : *a*) des considérations sur les sciences; *b*) quelques règles de morale tirées de cette méthode; *c*) des raisons qui prouvent l'existence de

1. Ses disciples et ses admirateurs publièrent après sa mort, quelques traités inédits, comme le *Monde* ou *Traité de la lumière*, et les *Opuscula posthuma, physica et mathematica*.

Dieu et de l'âme humaine ; *d*) l'ordre des questions qui appartiennent à la physique ; *e*) les choses qui sont requises pour pénétrer plus avant dans la recherche de la nature. Ses *Principia Philosophiæ* contiennent quatre sections ou parties : — 1. *De principiis cognitionis humanæ;* — 2. *De principiis rerum materialim ;* — 3. *De mundo adspectabili*, *et* — 4. *De terra.*

§ XLVIII. — FONDEMENT ET ESPRIT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

Descartes se propose modestement de faire cadeau au monde d'une Philosophie nouvelle et complète : — *integrum Philosophiæ corpus humano generi darem*, — car toutes les Philosophies et tous les livres des philosophes, qui avaient paru jusqu'alors, étaient simplement une collection sans ordre d'opinions ou erronées ou sans fondement, et si l'on y rencontre quelque chose d'utile, il faudrait, pour l'en tirer, un plus grand travail que pour le découvrir par nous-mêmes. Pour ce qui touche à la Philosophie péripatéticienne ou scolastico-chrétienne, Descartes, sans en excepter saint Anselme, saint Bonaventure et saint Thomas, s'engage à prouver que *toutes* ses solutions sont *fausses* ou *inadmissibles.*

Après avoir jeté à terre toute la Philosophie traditionnelle et chrétienne, Descartes élève l'édifice de sa Philosophie sur la double base du

doute universel et de la libre pensée : « Supposons », dit-il, « qu'il n'y a ni Dieu, ni ciel, ni terre, et que nous n'avons pas de corps. Doutons aussi de toutes les autres choses qui nous ont paru très certaines, mêmes des démonstrations mathématiques et de leurs principes » ; en un mot : doutons de tout, sauf de notre propre pensée.

La seconde base de l'édifice cartésien est la règle qu'il propose dans son *Discours sur la méthode*, règle que l'on peut condenser dans les termes suivants : « N'admettre aucune chose comme véritable, à moins que l'on ne connaisse avec évidence sa vérité ; par rapport à la vérité, la pensée humaine doit être libre de toute autorité, et doit seulement se soumettre à l'évidence comme règle unique de vérité et de certitude » [1].

1. C'est là l'esprit et le véritable sens de cette maxime fondamentale de la recherche philosophique, d'après Descartes. Cousin reconnaît expressément, dans son *Histoire de la philosophie*, que de cette sorte et en vertu de cette maxime, tombent d'un seul coup toutes les autorités, quelles qu'elles soient, soit les autorités temporelles devant lesquelles s'incline le monde, soit les autorités religieuses et scientifiques, consacrées par la vénération et l'admiration des siècles, à moins que ces diverses autorités ne prennent la peine et ne trouvent le secret de nous rendre évidente, et évidente d'une évidence irrésistible, la vérité qu'elles nous annoncent... Notre droit et notre devoir est de ne nous soumettre qu'à la vérité reconnue et sentie, et non à la vérité encore obscure et comme étrangère.

Le précepte de se rendre seulement à l'évidence est donc un précepte de liberté : il rend libre l'esprit humain dans tous les ordres de connaissances, et le premier qui l'a proclamé peut être regardé comme l'affranchisseur de la raison humaine.

Il est inutile de faire remarquer que cette maxime, fécondée, ou, pour mieux dire, stérilisée, par le doute universel, et unie au dédain et à l'hostilité pour la Philosophie chrétienne traditionnelle, renferme non seulement le germe, mais encore la substance du rationalisme. Il est donc incontestable que le principe rationaliste est le caractère dominant, la note caractéristique de la Philosophie cartésienne, et ce n'est point sans raison que catholiques et non-catholiques sont amis et adversaires du cartésianisme.

Faisant allusion à la méthode et à l'esprit du cartésianisme, Victor Cousin écrit : « La Philosophie qui avait précédé Descartes, c'était la Théologie ; la Philosophie de Descartes est la séparation de la Philosophie et de la Théologie ». La première partie de cette assertion est fausse, parce que, avant Descartes, la Philosophie, quoique marchant d'accord avec la Théologie, en était parfaitement distincte ; mais la seconde partie du dire de Cousin est parfaitement exacte ; il est en effet très certain que la méthode et l'esprit de Descartes posent le principe de la séparation complète entre la Philosophie et la Théologie, séparation qui, par étapes successives, mais logiques, devait se transformer en hostilité déclarée, non seulement contre la Philosophie, mais encore contre la métaphysique, comme le proclament aujourd'hui à haute voix les écoles positivistes.

Quand le chef de l'éclectisme écrivait : « La

Philosophie du XVIIIe siècle est le développement du mouvement cartésien en deux systèmes opposés (l'idéalisme et le sensualisme) que le cartésianisme contenait dans son sein », et quand le *Globe* ajoutait que « grâce à Descartes nous sommes protestants en Philosophie, comme grâce à Luther nous sommes protestants en religion », ls révélaient clairement quel est le véritable esprit, l'esprit réel et substantiel de la Philosophie enseignée par l'auteur du *Discours sur la méthode.*

§ XLIX. — DOCTRINE PHILOSOPHIQUE DE DESCARTES.

Entrons maintenant dans l'exposition des opinions et des théories philosophiques de Descartes, et laissant de côté les règles qu'il nous présente dans son *Discours* avec beaucoup de pompe, et que l'on trouve dans le premier manuel venu de logique [1], voyons sa doctrine sur l'homme, Dieu et le monde.

A. — *L'homme.*

L'existence de l'homme se connaît dans la conscience, et par la conscience que l'on a de sa pen-

1. Ces règles se réduisent à diviser les problèmes en diverses parties, et à examiner séparément chacune d'elles ; à renouveler et à examiner avec soin l'énumération des parties, et à procéder avec ordre dans la recherche de la vérité, en commençant par les objets les plus simples et les plus faciles, et en s'élevant peu à peu aux plus omposés et aux plus difficiles.

sée : *Cogito, ergo sum.* Penser, ce n'est pas seulement connaître intellectuellement ; c'est aussi vouloir, imaginer, sentir : Les fonctions de voir et d'entendre sont des pensées (sensualisme). L'âme n'est autre chose qu'un être qui pense ; son essence, par conséquent, consiste dans la pensée, comme l'essence du corps consiste dans l'étendue. L'étendue étant essentiellement divisible et composée de parties, et la pensée étant essentiellement indivisible et simple, il suit de là que le corps et l'âme sont deux substances, non seulement distinctes, mais encore antithétiques et exclusives l'une de l'autre : le corps est une substance absolument matérielle et inanimée ; l'âme une substance absolument indivisible et animée. Bien que nous appelions homme le composé de l'âme et du corps, en réalité, l'homme véritable, le moi humain, est la *substance pensante* ou l'âme seule. Le corps est seulement un instrument inerte, inanimé, indépendant de l'action de l'âme, comme l'action de celle-ci est indépendante des mouvements du corps, de telle sorte que ni le corps n'influe sur l'âme par la sensation et les autres fonctions organiques, ni l'âme sur le corps par la volonté (occasionalisme), quelles que puissent être les apparences : *Machinamentum quoddam* (corpus hominis) *ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt.*

Cependant, ici comme en beaucoup d'autres endroits, on remarque chez Descartes des affirmations contradictoires et une certaine confusion d'idées; il dit, en effet, que de l'union de l'âme et du corps résulte *unum quid* et *ens per se*, après les avoir déclarés indépendants et antithétiques ; tantôt il affirme qu'il est besoin de toute l'application de l'esprit humain pour connaître quelque chose de cette union, et tantôt il déclare que par le moyen des sens, nous la connaissons très clairement, — *per sensus clarissime*. — Ici il nous dit que ces substances sont complètes, — *nequeunt esse non completæ*, — là il reconnaît que ce sont des substances incomplètes, et que pour cette raison, elles constituent une seule essence : *Et ex hoc quod sint incompletæ, sequitur illud, quod componant ens per se.*

Avec cette même confusion d'idées, Descartes, après avoir établi dans la métaphysique une séparation absolue et complète entre l'âme et le corps, dans son *Traité des passions*, nous enseigne :

a) Que l'âme est unie à toutes les parties du corps et les anime toutes;

b) Qu'elle réside spécialement dans la glande pinéale ;

c) Que par le moyen des esprits animaux, elle agit sur le corps et celui-ci agit à son tour sur l'âme. Ces assertions et plusieurs autres nous obligent de reconnaître que la conception anthropologique du *Traité des passions* est l'antinomie

et la négation de la conception anthropologique exposée dans la métaphysique.

La théorie idéologique de Descartes n'est pas moins contradictoire et confuse que sa théorie anthropologique.

Outre les idées *adventices* et *factices*, Descartes admet l'existence dans l'homme d'idées innées ; mais en exposant et en déterminant la nature de ces idées, il se contredit avec toute la gravité que l'on peut attendre d'un fondateur d'une nouvelle Philosophie, supérieure à toutes les Philosophies parues et à paraître : tantôt, il nous dit que les idées innées sont très peu nombreuses, — *paucissimæ autem sunt ejusmodi rationes;* — tantôt il déclare qu'elles sont innombrables : *Et alia innumera, quæ quidem omnia recenseri facile nequeunt.*

La contradiction apparaît encore plus évidente, lorsqu'on le voit déclarer, que sont innées, même les idées à l'acquisition desquelles intervient l'action des sens, quoique occasionnellement [1]. Si sentir est penser, suivant l'opinion du philosophe français, et si la pensée est le fondement logique, la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine, il faut refuser aux animaux la faculté de penser, sous peine de leur donner une âme spirituelle et immortelle. De là

1. Denique, existimo illas omnes ideas esse nobis innatas ; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt qualis est idea, quæ illorum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis ». *Meditationes de Prima Philos.*, lib. II.

l'étrange théorie de Descartes sur les bêtes qu'il considère comme de simples machines : c'est là une conséquence nécessaire de la théorie sensualiste sur la pensée, et une prémisse naturelle de l'homme machine de La Mettrie.

N'oublions pas que Descartes confond la pensée, non seulement avec la sensation, mais encore avec toute affection, toute modification dont nous avons conscience, — *cogitationis nomine, intelligo illa omnia quæ nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est,* — ce qui revient à dire que certaines fonctions de la vie végétative, que les mouvements exécutés par les bras ou par d'autres membres, sont des pensées. Si, sous ce rapport, le philosophe français se place sur le terrain du sensualisme et même du matérialisme pur, il ne tarde pas, suivant son habitude de tout embrouiller et de se contredire, à se jeter dans un spiritualisme exagéré et voisin de l'idéalisme. Il affirme, en effet, que pour l'homme, le seul moyen de connaître la vérité avec certitude est l'évidence et la déduction rationnelle, — *nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, præter evidentem intuitum et necessariam deductionem,* — c'est-à-dire, l'évidence soit immédiate, soit médiate, parce que, ajoute-t-il, « l'expérience est trompeuse, tandis que l'entendement ne raisonne jamais mal, — *deductionem vero nunquam male fieri ab intellectu* », — de telle sorte que, suivant cette doctrine, il faudrait admettre comme

véritables les opinions contradictoires que les philosophes ont coutume de présenter comme fondées sur des déductions rationnelles. Une fois placé sur ce terrain sceptico-idéaliste, Descartes en arrive à refuser aux sens la perception des corps : *Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu.*

B. — *Dieu.*

L'existence de Dieu se démontre par l'existence en nous de son idée, c'est-à-dire, de l'idée d'un être infini et parfait. Cette idée ne peut procéder de l'homme, ni d'aucune autre cause finie, attendu que la cause doit être au moins aussi parfaite que son effet. Donc l'idée d'un être infini peut seulement procéder d'un être infini (passage de l'ordre idéal et subjectif à l'ordre réel et objectif), c'est-à-dire, de Dieu. Donc l'idée innée de Dieu entraîne la nécessité de son existence réelle : *Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturæ, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret.*

D'autre part, notre entendement perçoit l'existence réelle comme contenue nécessairement dans l'idée d'un être très parfait, ce qui suffit pour conclure que cet être existe réellement en dehors de notre entendement [1].

1. « Ex eo solo quod (*mens*) percipiat, existentiam necessariam et æternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere ». *Princip. philos.*, p. I, § 14.

En vertu de sa toute-puissance, Dieu a créé librement le monde, et il le conserve par sa seule libre volonté. Mais la puissance et la volonté de Dieu s'étendent non seulement à l'existence du monde et des choses, mais encore à leur essence; de telle sorte que les vérités éternelles et métaphysiques qui expriment l'essence des choses et leurs relations nécessaires, *dépendent de la volonté de Dieu qui, comme législateur souverain, les a ordonnées et établies de toute éternité.*

Ainsi, Descartes affirme que Dieu a été aussi libre pour faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales, que pour créer le monde [1], ce qui revient à nier implicitement la distinction réelle et primitive entre le bien et le mal, et à ouvrir la porte au scepticisme universel, attendu qu'une telle doctrine est incompatible avec la nécessité de la vérité scientifique, et détruit la valeur et la légitimité du principe de contradiction, loi nécessaire de la raison, et condition essentielle de la science.

La connaissance de Dieu est la cause primitive et unique de la vérité et de la certitude (ontologisme, germe du scepticisme), de telle sorte que

1. « Rogas præterea, quid adegerit Deum ad has veritates (æternas et necessarias) creandas ? dico autem, fuisse ipsi æque liberum facere, ne verum foret omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse æquales, atque creare mundum ». Epist. 110.

l'homme ne peut rien connaître parfaitement sans d'abord connaître Dieu : *Adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.*

Il conclut de là, que nous ne sommes certains des choses que nous connaissons avec évidence, qu'autant que nous connaissons la véracité de Dieu, — véracité que nous connaissons, comme l'existence de Dieu, par l'évidence qui éclate dans l'idée innée de Dieu, — sur laquelle repose aussi la certitude de la connaissance du monde extérieur perçu par les sens.

Comme on le voit, il y a ici une manifeste pétition de principe et un cercle vicieux. D'après Descartes, nous acquérons la connaissance de l'existence, des attributs et de la véracité de Dieu, par l'évidence qui accompagne son idée innée, et par les raisonnements déduits de cette idée ; et en même temps on nous dit que la véracité divine est le fondement nécessaire, la condition essentielle pour que l'évidence intellectuelle ou sensible produise la certitude.

A Dieu seulement convient, à proprement parler, le nom et la qualité de substance, car il est le seul qui n'ait pas besoin d'autre chose pour exister, — *substantia quæ nulla plane re indigeat unica tantum potest intelligi, nempe Deus ;* — or, la substance est précisément ce qui existe, de telle manière, qu'elle n'a nul besoin d'autre chose pour exister : *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quæ ita existit ut*

nulla alia re indigeat ad existendum (panthéisme de Spinosa).

C. — *Le monde.*

La matière et le mouvement sont les seuls principes constitutifs du monde, qui est, par conséquent, une machine ou un composé mécanique. Les parties de la matière, dotées au commencement d'un mouvement rectiligne, prirent, par le choc, des directions curvilignes, et formèrent des tourbillons, donnant ainsi naissance aux étoiles, aux planètes, aux autres corps sidéraux, comme aux corps sublunaires. Le monde représente un problème de mécanique, et sa loi unique est la loi du mouvement local, auquel se ramènent non seulement les forces et actions chimiques, mais encore les mouvements vitaux des plantes et des animaux (matérialisme moderne, équivalence des forces).

La quantité du mouvement que Dieu a communiqué à la matière quand elle a été créée a été et sera toujours la même. L'essence du corps étant l'étendue, et celle-ci se trouvant dans l'espace, il suit de là que l'espace et le corps sont une même chose.

Le monde, s'il n'est pas infini, à proprement parler, est, à tout le moins, indéfini et illimité ; l'indéfini en effet est l'attribut de l'espace que nous imaginons en dehors et au-dessus du monde sidéral (Giordano Bruno) que nous voyons, l'espace

implique l'étendue et l'étendue est l'essence des corps. On déduit de là que là où il y a espace il y a corps, et que le vide implique contradiction. La doctrine et les théories physiques de Descartes ont généralement peu de valeur, sauf quelques applications de la géométrie à la physique et à l'astronomie. Leibnitz dit que Descartes « n'avait pas suffisamment pénétré les vérités importantes de Képler sur l'astronomie, et que la connaissance qu'il avait de la chimie était très médiocre ».

En revanche, les rapports qu'il établit entre la physique et la morale, sont en contradiction avec ses idées spiritualistes sur Dieu et sur l'âme raisonnable, mais en parfaite harmonie avec ses idées et ses tendances matérialistes. Descartes en effet ne se contente pas d'enseigner que les raisons et les moyens propres à rendre les hommes plus sages et plus prudents doivent se chercher dans la médecine, — *in medicina quœri debere*, — mais il affirme encore clairement que l'on doit chercher dans les vérités physiques le fondement de la morale la plus sublime et la plus parfaite : *Physicæ hæ veritates fundamentum altissimæ et perfectissimæ ethicæ.*

Descartes n'écrivit aucun traité complet et systématique de morale ; mais si nous prenons garde à cette doctrine et à quelques autres indications qu'il est facile de recueillir ici et là dans ses œuvres, particulièrement : *a*) à ce qu'il dit sur la difficulté de concilier le libre arbitre avec la Provi-

dence; *b*) à la négation plus ou moins explicite des causes finales, sous le prétexte que nous ne pouvons pas comprendre la sagesse infinie de Dieu; *c*) à son étrange théorie sur la mutabilité des vérités éternelles, qui entraîne logiquement la négation de la nécessité et de l'immutabilité de l'ordre moral, nous avons le droit de supposer que sa théorie éthique a une grande affinité avec l'éthique des écoles positivistes et matérialistes de nos jours.

Pour s'en convaincre de plus en plus, il suffit de se rappeler que, dans le livre qui a pour titre : *Le Monde de Descartes*, œuvre posthume publiée par ses disciples, Descartes établit le déterminisme comme la loi absolue et générale des choses. Si l'on ajoute à cela sa conception *mécanique* de la vie, l'espèce d'identification qu'il établit entre la pensée et les autres fonctions vitales, il est impossible de nier qu'au point de vue de la stricte logique, la théorie éthique cartésienne a très peu à envier aux théories éthiques des modernes adeptes du positivisme matérialiste.

Dans sa physique, écrit un admirateur moderne du philosophe français, Descartes n'a fait que répéter Épicure, et sa physiologie a le même caractère que sa physique. « Dans ses lignes générales », conclut le même auteur, « sa conception du monde, fondée sur l'étendue et le mouvement, ne diffère point de l'ancien matérialisme ».

§ I. — CRITIQUE.

Si, à ce que nous venons de dire sur la théorie cosmologico-physique de Descartes, on ajoute qu'il rejetait la recherche des causes finales, on voit que sa théorie cosmologico-physique a plus d'un point de contact avec la doctrine de l'empirisme matérialiste ou contemporain.

Après toutes ces observations, il nous semble superflu de nous arrêter longuement à la critique de la Philosophie de Descartes, et il suffit de la résumer en quelques lignes :

a) La Philosophie de Descartes, sans être une Philosophie essentiellement panthéiste ni sceptique, ni sensualiste, ni positiviste, contient le germe de toutes ces erreurs.

b) L'importance exagérée et exclusive qu'il accorde à la pensée comme phénomène subjectif, et en général aux faits de conscience, place la Philosophie de Descartes sur la pente de l'idéalisme sceptique et subjectif, que Kant et Fichte devaient développer et accentuer.

c) Toutes ces tendances déjà périlleuses et funestes en elles-mêmes le sont encore bien plus, à cause du *virus* rationaliste qui les infecte, et qui constitue en réalité le fonds substantiel, la note caractéristique de la Philosophie cartésienne. C'est seulement ainsi que l'on peut expliquer le concert de louanges dont elle a été l'objet de la part de tous les rationalistes, auxquels il était

impossible d'ignorer que le mérite de Descartes, comme philosophe, et abstraction faite du principe rationaliste, est fort mince, surtout au point de vue de l'originalité ; car, comme le dit Leibnitz, il a tiré ce qu'il y a de meilleur dans ses œuvres d'autres auteurs et de l'antiquité qu'il méprisait.

d) L'incohérence dans les théories et la contradiction dans les idées apparaissent plus d'une fois, comme nous l'avons vu, dans la doctrine de Descartes ; c'est là un caractère de sa Philosophie qui ne parle pas beaucoup en sa faveur.

e) En anthropologie, Descartes ressuscite le dualisme pyschologique absolu de Platon, en face du dualisme relatif et synthétique de la Philosophie scolastique. La séparation absolue entre l'âme et le corps, et l'opinion qui fait consister le moi et la personne humaine dans l'âme seule, à l'exclusion du corps, comme élément essentiel de l'homme, représente le spiritualisme dualiste de la Philosophie platonicienne, en face du spiritualisme concret d'Aristote et des scolastiques.

Nous surprenons une exagération semblable dans sa théorie cosmologique. Le monisme panthéiste dit : « Le monde, non seulement dépend de Dieu quant à son existence et à son essence, mais encore il s'identifie substantiellement et réellement avec Dieu ». Le théisme chrétien dit : « Le monde dépend de la libre volonté de Dieu quant à son existence, mais non quant aux

essences réglées par les idées divines, éternelles, immuables, comme le sont aussi les vérités métaphysiques qui ont leur fondement dans les idées divines ». Descartes dit : « Le monde dépend de la volonté de Dieu, non seulement quant à l'existence, mais aussi quant à l'essence et quant aux vérités métaphysiques qui y ont rapport ».

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner des réserves que Leibnitz, Bossuet, Pascal, Huet, et Bayle lui-même, ont faites sur la valeur de la Philosophie de Descartes. On a même vu des rationalistes sensés et indépendants reconnaître que le mérite de la Philosophie de Descartes ne répond point au bruit qui s'est fait autour d'elle. Ritter, entre autres, le reconnaît, et malgré l'esprit rationaliste qui domine dans son *Histoire de la Philosophie moderne*, il s'exprime dans les termes suivants, en jugeant la Philosophie cartésienne :

« Si nous passons en revue les différentes parties de la Philosophie de Descartes, nous y trouverons peu de choses neuves. Elle se compose en majeure partie d'idées qui de son temps ne pouvaient pas passer pour nouvelles. Les preuves de l'existence de Dieu sont la vieille propriété de l'école théologique, et Descartes n'y a ajouté aucune lumière nouvelle... Son principe, *cogito, ergo sum*, n'était jamais tombé en oubli depuis que saint Augustin l'avait placé à l'entrée de la science. Campanella l'avait appliqué avec une égale vigueur, et les sceptiques français eux-

mêmes avaient établi la connaissance de nous-mêmes comme le principe de toutes nos autres connaissances. Il n'y a pas de raison pour soutenir que la doctrine de Descartes, à cause de son enchaînement systématique, a tiré de ce principe plus que n'en ont tiré d'autres doctrines qui l'avaient employé. De même, il n'y a rien de nouveau dans les raisonnements au moyen desquels il passe de la limitation de notre pensée et de la véracité de Dieu, à l'existence réelle du monde extérieur et corporel... La façon dont il s'explique sur le problème de l'union entre l'âme et le corps, ne fit que renouveler l'idée, déjà fréquemment émise, des esprits animaux comme moyen d'union entre les deux êtres, et, bien que sans intention, il prêta ainsi appui au matérialisme.

« Il est impossible de soutenir que sa doctrine, malgré la vigueur avec laquelle il établit les idées innées, ait tracé une ligne de démarcation rigoureuse entre elles et les résultats de notre expérience. Au contraire.... en rapportant à l'imagination les connaissances mathématiques, il enlevait à ses preuves la plus grande partie de leur force scientifique. Après tout, on doit dire que les recherches philosophiques de Descartes restèrent sans nouveau résultat, et qu'elles ne maintinrent même pas avec fermeté les anciennes distinctions. C'est une chose que l'on reconnaît clairement quand on le voit considérer la sensation et les opérations de l'imagination, tantôt comme des

modes de la pensée, tantôt comme des phénomènes purement corporels....

« La vérité est que, si on considère ce qu'il y a d'incohérent dans les diverses parties de son système, et combien peu d'idées nouvelles il a enseignées que l'on puisse soutenir, on se sent embarrassé pour expliquer le succès et le renom de sa doctrine ».

Nous ne mettrons pas fin à cette critique de la Philosophie de Descartes sans appeler l'attention sur ce que nous avons déjà insinué, à savoir : que sa théorie sur la toute-puissance et la liberté divines, par rapport à la contingence des rapports essentiels des choses et des vérités métaphysiques et éternelles, non seulement ouvre la porte au scepticisme dans l'ordre scientifique, mais encore entraîne la négation de l'ordre moral ; il est évident, en effet, qu'une pareille théorie est incompatible avec la nécessité et l'immutabilité de la loi morale. Un pas de plus, et la morale cartésienne se change en la morale du matérialisme, en une morale de convention et d'origine humaine, comme son idéalisme partiel et subjectif n'est séparé que par un pas de l'idéalisme universel et sceptique de Kant, comme le remarque avec raison Kuno Fischer.

A cause du levain rationaliste déposé dans son sein, la Philosophie cartésienne peut être regardée comme la majeure d'un syllogisme immense qui exprime le *processus* général de la Philosophie antichrétienne et négative des trois derniers

siècles. On ne doit admettre comme vrai, dit Descartes, que ce qui porte le sceau de l'évidence, et le XVIIe siècle ne fit que commenter, développer et appliquer cette thèse cartésienne. Vint ensuite le siècle de Voltaire et de l'Encyclopédie, et il établit la mineure de ce gigantesque syllogisme en disant : Or, rien de ce qui jusqu'alors a été enseigné en Théologie et en Philosophie sur la religion, la morale chrétienne, la vie et la mort éternelle, etc., ne portait le sceau de l'évidence ; donc, conclut notre siècle, en s'appuyant sur les deux prémisses, on ne doit admettre comme certain et véritable que ce que nous disent les sens et ce qui se rapporte à la matière. Telle est la dernière et légitime conséquence de la prémisse rationaliste posée par Descartes, commentée par son école au XVIIe siècle, et appliquée par la Philosophie du siècle suivant [1].

Descartes n'a même pas le mérite de l'originalité dans cette matière, bien que son nom ait servi de drapeau à la Philosophie rationaliste dans ses diverses manifestations. La vérité est que Descartes fut simplement ici un écho relativement inconscient des idées et des tendances

1. Tous les écrivains qui ont pénétré au fond de la doctrine cartésienne y ont découvert, sous le voile de son spiritualisme superficiel et décousu, d'intimes et étroites relations avec le matérialisme. « Si, parlant en général », dit Lange, « le matérialisme descend de Bacon ; en revanche, Descartes imprima à cette conception des choses le caractère d'une explication purement mécanique, laquelle se révèle surtout dans l'*Homme machine* de La Mettrie ».

rationalistes et anticatholiques qui flottaient alors dans l'atmosphère européenne, grâce au libre examen du protestantisme qui s'était infiltré partout et dans tous les ordres d'idées.

§ LI. — ÉCOLE CARTÉSIENNE.

Le caractère principal de la Philosophie de Descartes est, comme nous l'avons vu, le principe rationaliste qui l'informe dans presque toutes ses parties. Mais le principe rationaliste, au temps de Descartes, s'était emparé insensiblement des esprits agités et sollicités par le libre examen du protestantisme, et cela explique l'importance, l'universalité relative, et l'influence prépondérante qu'acquit et conserva le cartésianisme pendant assez longtemps.

Comme toute manifestation complexe de l'esprit humain, qui résume les diverses aspirations intellectuelles latentes qui informent une époque, surtout quand il s'agit d'une époque de révolution et de transition, la doctrine cartésienne donna naissance à différentes théories philosophiques qui représentent l'évolution plus ou moins logique et systématique de quelque point de la Philosophie de Descartes. De là vient, qu'à côté de ceux que nous pourrions appeler cartésiens rigides, qui se bornaient à enseigner et à défendre la doctrine de Descartes, nous en trouvons d'autres qui, prenant, ou pour objectif, ou pour point de départ,

quelques idées spéciales du philosophe français, mirent au jour des systèmes particuliers et d'une certaine importance dans l'histoire de la Philosophie. La théorie occasionaliste, la tendance sceptique, aussi bien que le panthéisme spinosiste, l'ontologisme idéaliste et le sensualisme, sont, à ce point de vue, l'expression la plus authentique de la conception cartésienne.

Parmi les cartésiens rigides, citons entre plusieurs autres :

a) *De La Forge*, médecin et ami de Descartes, qui écrivit divers ouvrages dans un esprit cartésien, entre autres celui qui a pour titre : *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus.*

b) *Claude de Clerselier*, qui mit en ordre et publia quelques travaux posthumes de Descartes, et qui eut pour disciple *Sylvain Regis* (1632-1707), défenseur constant de la Philosophie cartésienne, et auteur de différents ouvrages écrits dans ce sens.

c) Quelques-uns des représentants principaux de l'école janséniste de Port-Royal, et parmi eux *Antoine Arnauld* († 1694) l'un des écrivains les plus féconds et des polémistes les plus ardents et les plus habiles de cette époque, et *Nicole* († 1695) auteur des *Essais de morale* publiés en 1671.

d) *Clauberg*, né à Chartres (1625-1665), auteur de l'*Initiatio philosophi, seu dubitatio cartesiana*, et Balthasar *Becker* (1634-1698), qui écrivit *De Philosophia cartesiana admonitio candida et sin-*

cera, appartiennent également au nombre des commentateurs et des apôtres de la Philosophie de Descartes.

§ LII. — ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.

A la tête des adversaires du cartésianisme, il faut placer *Voët* (*Gisbertus Voetius*), ministre protestant et professeur de théologie à Utrecht, qui attaqua avec dureté divers points de la Philosophie de Descartes, pendant le séjour de celui-ci en Hollande. Thèses publiques, pamphlets, livres, procès judiciaires même, tout fut bon à Voët pour attaquer Descartes et sa doctrine. Cette guerre de l'église calviniste contre Descartes s'accrut encore après sa mort, et la Philosophie cartésienne, après avoir été exclue des universités calvinistes, fut réprouvée par le synode de Dordrecht qui en défendit la lecture aux théologiens. L'université d'Oxford défendit aussi l'enseignement de la Philosophie cartésienne. Rome fut plus clémente aux œuvres de Descartes, elle les mit seulement à l'Index, *donec corrigantur.*

Parmi les protestants anglais, il y eut aussi de nombreux adversaires du cartésianisme, on peut citer entre autres :

a) *Cudword* (1617-1688), qui, malgré ses affections et ses tendances néo-platoniciennes, combattit et réfuta dans son *Système intellectuel* la théorie cosmologique de Descartes, la valeur de sa

démonstration ontologique de l'existence de Dieu, et aussi quelques autres assertions cartésiennes.

b) *Henri More* (1614-1687), philosophe à tendances platonicienne et cabalistique, qui eut une correspondance avec Descartes, et attaqua quelques-unes de ses idées, particulièrement sa théorie cosmologico-mécanique.

c) L'évêque protestant d'Oxford, *Parker*, combattit la Philosophie de Descartes dans un traité sur *Dieu et la Providence*, où il apporte diverses raisons pour prouver que la Philosophie cartésienne conduit à l'athéisme.

En France les principaux adversaires de la doctrine de Descartes furent :

d) Les jésuites P. *Bourdin*, auteur des *Objectiones septimæ*, et le P. *Daniel*, auteur du *Voyage au monde de Descartes*, espèce de roman où, avec grâce et talent, il fait une critique aussi raisonnée que divertissante du système physique et cosmologique de Descartes ; il écrivit aussi *l'Histoire de la conjuration formée à Stockholm contre M. Descartes*, ouvrage aussi curieux que le précédent, car le jésuite français nous y présente certains accidents et certaines qualités, qui, formant une conjuration contre Descartes, parce qu'il leur a refusé la réalité objective, le condamnent à mort comme novateur et sectaire, chargeant la chaleur d'exécuter la sentence par le ministère de la fièvre.

b) *Daniel Huet*, outre qu'il attaqua diverses théories doctrinales de Descartes, déchargea sur lui

de rudes coups, en employant l'arme du ridicule dans ses *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*[1].

§ LIII. — GASSENDI.

Parmi les adversaires de Descartes se distingua son compatriote et son contemporain Gassendi qui naquit à Champtercier, près de Digne, en 1592 et qui mourut en 1655. D'une part, il écrivait des invectives contre les scolastiques et publiait ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteles*, et d'autre part, il réfutait diverses opinions de Descartes et écrivait contre ses *Meditationes*.

La Philosophie de Gassendi est la Philosophie de Démocrite et d'Épicure, qu'il se proposa de rétablir dans toute sa pureté, à l'exception des points où les doctrines des deux philosophes grecs sont opposées au dogme catholique, comme en ce qui concerne l'existence de Dieu, la Providence divine, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Sauf ces thèses et quelques autres, Gassendi marche à la suite d'Épicure et de Démocrite, en physique comme en Philosophie. Ainsi, à la théorie aristotélicienne de la matière pre-

1. Dans cet ouvrage qui fut publié à Paris, sans nom d'auteur, vers 1692, Huet suppose que Descartes, trompant les Suédois, s'était retiré secrètement en Saxe, où il avait ouvert une école de Philosophie, dont il fait une description burlesque.

mière et de la forme substantielle, Gassendi substitue la théorie de l'ancienne école atomiste, et à la théorie scolastique de la possession de Dieu comme fin dernière des actes humains et comme perfection suprême de l'homme, il substitue la théorie épicurienne du plaisir, bien qu'il s'efforce par ses interprétations de la concilier avec les principes chrétiens. Le restaurateur de la doctrine d'Épicure, au lieu de subordonner le *bonum utile* et le *bonum delectabile* au *bonum honestum* comme faisait la Philosophie scolastique, subordonne le *bonum honestum* au *bonum delectabile* ou *jucundum ;* d'après lui, on doit considérer le bien et le plaisir comme choses synonymes, — *exinde elici videtur bonum et jucundum synonima esse*, — et comme choses inséparables : *nihil habere rationem boni nisi habeat simul rationem jucundi.*

Conformément à ces idées, Gassendi nous dit, avec Épicure, que la Philosophie n'est qu'un exercice destiné à préparer et à acquérir une vie heureuse par le moyen de la parole et de la raison [1]; il adopte en même temps et défend la doctrine épicurienne sur les *criteriums* de vérité, sur l'origine des idées, lesquelles, comme l'intel-

1. Après avoir cité la définition de la Philosophie par Épicure : *Exercitationem quæ sermonibus ac rationibus vitam beatam parat*, Gassendi ajoute ce commentaire : « Illum qui philosophetur, seu quod est idem, sapientiæ studeat, studere ipsi felicitati, cum nisi faciat, non revera legitimeque philosophetur, ac fidem solum quærat adagio : « Nequicquam sapit, qui sibi non sapit ». *Syntagma philos. Epic.*, tom. I, p. 68.

lection, tirent leur origine des sens, — *omnem mentis notionem et intellectionem dependere a sensibus*, — et en dépendent exclusivement ; sur la sensation, en un mot, sur tous les problèmes philosophiques qui n'offrent pas un péril immédiat et direct pour la doctrine catholique.

Dans ses *Disquisitiones anticartesianæ*, ouvrage qui vit la lumière en 1643, Gassendi attaque avec énergie la Philosophie de Descartes, et il met en relief les points faibles, et parmi eux le fameux : *Cogito, ergo sum*. Gassendi, en effet, démontre que le doute, relativement à toute vérité et certitude sensible, est absurde et impossible, et que, par conséquent, le procédé employé par Descartes, pour arriver au *Cogito, ergo sum*, comme base primitive et unique de la science, est, au moins en partie, inexact et erroné.

Gassendi rejette aussi la théorie purement mécanique de Descartes comme solution du problème cosmologique, car, outre le mouvement, il attribue aux atomes la force, et, suivant quelques-uns, même la sensibilité. En tout cas, il est certain qu'au lieu d'expliquer, comme Descartes, la déclinaison et les variations du mouvement primitif des atomes par des tourbillons chimériques, il en cherche la raison suffisante dans l'attraction de la terre sur les atomes en mouvement. L'espace qui, pour Descartes, se confond et s'identifie avec l'étendue, essence des corps, est pour Gassendi une nature *sui generis*, qui n'est ni corps, ni esprit, ni substance, ni accident.

Il est inutile d'ajouter que, pour Gassendi, ce que nous appelons génération et corruption substantielle n'est pas une production de nouvelle substance mais une simple agrégation ou désagrégation d'atomes. Ici, comme dans presque tous les problèmes philosophiques, la doctrine de Gassendi est la reproduction et le commentaire des théories d'Épicure, bien qu'il fasse les réserves nécessaires pour conserver sa qualité de catholique ferme et sincère. Cependant le désir de justifier à tout prix Épicure l'entraîna parfois à s'exprimer en termes assez peu orthodoxes, comme, lorsque pour excuser son maître d'avoir pris part au culte idolâtrique que réprouvaient sa conscience et ses convictions, il dit qu'il agissait ainsi parce que la loi civile l'exigeait, et que, parmi les anciens, c'était une partie de leur sagesse que les philosophes pensassent autrement que le vulgaire, et parlassent et agissent cependant comme la foule : *Pars hæc tunc erat sapientiæ, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero agerentque cum multis.*

Il est juste de remarquer que Gassendi fut un homme d'une solide érudition, un mathématicien distingué et un physicien très remarquable, et qu'il contribua à répandre les nouvelles théories physico-astronomiques. Ses *Dubitationes et instantiæ ad Cartesium*, montrent aussi que Gassendi n'était point doué d'esprit métaphysique. Il est probable que, sans son animosité contre la Philosophie scolastique et sans ses préjugés en faveur

d'Épicure, son nom et son influence philosophique auraient été plus respectables et plus respectés.

§ LIV. — OCCASIONALISME CARTÉSIEN. — GEULINCX.

Le dualisme absolu, proclamé par la Philosophie cartésienne, spécialement dans l'ordre cosmologique et dans l'ordre anthropologique, portait dans son sein la théorie occasionaliste, théorie qui ne tarda pas à se montrer à découvert sous la plume de Geulincx et de Malebranche. Le premier, — *Arnaud Geulincx*, — naquit à Anvers, en 1625 ; après avoir enseigné pendant quelques années la Philosophie cartésienne à Louvain, il fixa sa résidence en Allemagne, où il écrivit la plus grande partie de ses ouvrages et où il mourut à peine âgé de quarante-cinq ans.

Dans ses divers écrits [1], Geulincx se montre ennemi de la Philosophie scolastique, et il patronne le cartésianisme, dont il affirme et développe les tendances rationalistes, défendant la doctrine de Descartes dans toutes ses parties, au point qu'on peut considérer ses livres comme une espèce de commentaire de cette Philosophie.

On trouve cependant chez Geulincx quelques idées originales, parmi lesquelles on peut citer

1. Les plus importants de ces ouvrages sont les suivants : *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa erat, restituta.* — *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam.* — *Compendium physicæ.* — *Annotata majora in principia philosophiæ Renati Descartes.*

sa doctrine sur la fin que l'homme doit se proposer dans ses actes; car, d'après ce philosophe, nous devons faire complètement abstraction de la félicité et de la récompense, et agir uniquement en vue d'accomplir le devoir, — *ad felicitatem nostram nihil, ad obligationem omnia referre*, — qui consiste à faire ce que Dieu nous commande précisément parce qu'il le commande : *Propter beatitudinem consequendam nihil facere vel omittere debemus, sed facere debemus quod jubet Deus, mere quia jubet, et omittere quod vetat Deus, mere quia vetat.*

Cette doctrine du philosophe cartésien peut être regardée comme l'antécédent historique des modernes théories éthico-panthéistes et du fameux *impératif catégorique*, expression authentique du principe rationaliste appliqué à la science morale. Ce n'est point là le seul lien qui unit le cartésien Geulincx au rationalisme contemporain ; car, devançant le philosophe de Kœnigsberg, il affirme que beaucoup de choses que nous attribuons aux objets ne sont que des formes ou des modes de notre pensée : *intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit.*

Mais ce qui caractérise Geulincx comme philosophe, c'est sa théorie occasionaliste. Pour l'établir il n'eut qu'à tirer les conclusions naturelles et logiques de la doctrine de Descartes sur la nature de l'âme et du corps, et sur leur union dans l'homme. Si l'âme et le corps sont deux substances, non seulement distinctes, mais encore anti-

thétiques à tous les points de vue; si le corps est seulement étendue, et l'âme, seulement pensée; s'ils sont de telle nature qu'ils ne peuvent s'unir substantiellement, — *in ratione formæ substantialis*, — c'est-à-dire, dans l'unité substantielle d'essence spécifique et de personne; s'ils sont enfin deux choses complètement indépendantes et contradictoires dans leur être et dans leurs fonctions, il faut bien reconnaître que ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme sur le corps. Donc leur causalité récipropre est simplement apparente et occasionnelle. Ainsi, les mouvements du corps sont, tout au plus, une occasion instrumentale, — *occasio aliqua instrumentalis*, — des actes de l'âme et du moi ; on sait, en effet, que pour les cartésiens, l'âme est *tout* l'homme, et, à leur tour, les actes de la volonté sont de simples occasions par rapport aux mouvements du corps ; les uns et les autres s'accomplissent sans qu'entre eux il y ait lieu de faire intervenir une causalité quelconque proprement dite : ainsi deux horloges marchent d'accord en vertu de l'action préalable de l'horloger : *sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, propter meram dependentiam qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est.*

Malebranche, on le sait, enseigna aussi l'occasionalisme, qui n'est, après tout, qu'une évolution logique de la théorie métaphysico-psychologique de Descartes. Seulement Malebranche, comme

nous le verrons, généralisa la théorie occasionaliste de Geulincx, au point de refuser toute causalité efficiente aux choses créées.

Ainsi, dans l'idée occasionaliste, dont le germe est deposé dans la Philosophie de Descartes, on peut distinguer trois phases suivant une progression ascendante. Dans la première, représentée par le médecin La Forge, que nous avons déjà cité, la théorie occasionaliste se borne à ceci : la dépendance que nous remarquons entre certains actes de l'âme et du corps, peut provenir d'une volonté indépendante de l'âme humaine et qui lui est supérieure : *Sive illius causa dependentiæ veniat a voluntate ipsa mentis, quæ est unita, sive procedat ab aliqua alia voluntate, quæ ipsa superior est.*

La seconde phase de l'occasionalisme est représentée par Geulincx, qui supprime la relation causale et effective entre l'âme raisonnable et le corps, mais sans étendre ce principe aux autres substances créées.

Enfin dans la troisième phase dont le représentant est l'auteur de la *Recherche de la vérité*, la théorie occasionaliste embrasse tout.

§ LV. — MALEBRANCHE.

En 1638 naquit à Paris *Nicolas Malebranche*, qui, malgré la délicatesse de sa constitution, vécut jusqu'en 1715. Après avoir étudié la théologie à la

Sorbonne, il reçut les Ordres sacrés et entra dans la congrégation de l'Oratoire récemment fondée par le cardinal de Bérulle. Malebranche, à l'âge de vingt-six ans, n'avait encore donné aucune preuve de pénétration philosophique. Ce fut la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, qui, étant tombé par hasard entre ses mains, éveilla son génie métaphysique et lui donna pour ainsi dire conscience de sa vocation philosophique. Dix ans après cet évènement, il publiait sa *Recherche de la vérité*, qui fut suivie de plusieurs autres ouvrages, parmi lesquels on distingue ses *Entretiens chrétiens*, son *Traité de la nature et de la grâce*, ouvrage à la fois théologique et philosophique, qui mérita les attaques d'Arnauld et les censures de Bossuet et de Fénelon, attaques et censures qui rejaillirent en grande partie sur ses autres publications, parmi lesquelles nous citerons son *Traité de morale*, qui fut imprimé pour la première fois à Rotterdam en 1684, ses *Conférences sur la métaphysique et la religion*, les *Conférences d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, et enfin, son *Traité de l'infini créé*.

Comme les titres mêmes des ouvrages l'indiquent, la direction de Malebranche est une direction essentiellement métaphysico-théologique, bien que dans ses écrits on rencontre ici et là des idées plus ou moins importantes, qui ont rapport à la logique, aux sciences physiques, psychologiques et cosmologiques. Ainsi, dans son

ouvrage capital, essentiellement metaphysique, la *Recherche de la vérité*, on trouve des observations exactes et des réflexions profondes sur les causes de nos erreurs, sur les passions humaines, et sur les différentes facultés de l'âme. De là vient que, non sans raison, ses contemporains l'appelaient le *méditatif taciturne*, et Nourrisson fait justement observer, que, pour Malebranche, un seul principe de métaphysique et de morale contient plus de vérités que tous les livres d'histoire, et que la considération philosophique d'un insecte renferme pour lui un enseignement plus solide et plus fécond que toute l'antiquité grecque et romaine.

L'auteur de la *Recherche de la vérité* procède de Descartes, et lui-même le confesse. Pour s'en convaincre, il suffirait de prendre garde à sa tendance semi-rationaliste et séparatiste. Malebranche, comme Descartes, en dépit de sa profession de catholicisme et de ses réserves en faveur de la foi et de la révélation, renie la tradition et s'écarte de la Philosophie scolastico-chrétienne, sous prétexte de se guider d'après la seule évidence et la raison naturelle dans les sciences et dans la recherche de la vérité philosophique. Le fait est que, par une espèce de contradiction très fréquente chez Malebranche, comme nous aurons occasion de le voir, le philosophe français, tandis que, d'un côté, déclare que « pour être chrétien il faut croire aveuglément, et pour être philosophe, voir avec évidence », d'un autre côté, confond d'une

manière aussi téméraire qu'inexacte la raison naturelle et la foi divine et met ainsi en péril la distinction réelle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Nous n'avons nul besoin d'ajouter que Malebranche fut l'objet de grands éloges, particulièrement de la part de ses compatriotes, à tel point que le comte de Maistre avait coutume de dire que la France n'était pas assez fière de son Malebranche. On sait que ce concert de louanges trouva quelque contrepoids dans le mot de l'abbé Faydit : *Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou.*

§ LVI. — PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE.

En sa qualité de disciple de Descartes, Malebranche commence par démontrer ontologiquement l'existence de Dieu. Mais il va plus loin que Descartes : après avoir déclaré « qu'il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est », il ajoute que nous voyons Dieu « d'une vue immédiate et directe sans l'entremise d'aucune créature », affirmation qui exclut jusqu'à l'idée innée de Descartes. Par cela même que Dieu est un être infini et sans limites, l'être universel et absolument parfait, il ne peut être représenté par aucune chose finie.

Ainsi, comme l'espace est le lieu des corps, Dieu est le lieu des esprits, lesquels sont, vi-

vent, se meuvent en Lui, et en Lui voient les choses beaucoup mieux qu'en elles-mêmes. Ce Dieu, s'il n'est pas la substance unique et l'unique esprit, est certainement la seule cause véritablement efficiente, car la qualité de cause est si élevée, si propre à Dieu, qu'il ne peut même faire de véritables causes des choses créées, par la même raison qu'il ne peut faire qu'elles soient Dieu : « Dieu », dit-il, « ne peut même communiquer sa puissance aux créatures ; il n'en peut faire de véritables causes ; il n'en peut faire des dieux. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien [1].

La conséquence logique de cette doctrine est l'occasionalisme universel. Malebranche l'accepte, et il enseigne à la fois l'occasionalisme anthropologique et l'occasionalisme cosmologique. Prenant pour point de départ la théorie psychologique de Descartes, et développant le dualisme absolu qu'elle renferme, il affirme, non seulement que le corps n'influe pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps, mais encore que le corps n'est pas cause de ses mouvements, ni l'âme de ses actes, pas même

1. Malebranche avoue qu'il était tenté de considérer sa substance comme une partie de l'être divin, et sa pensée comme une modification de la pensée de Dieu : « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle et que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications de la raison universelle ». Heureusement pour le philosophe français que le christianisme l'arrêta sur cette pente où l'avait placé le principe cartésien, qui l'entraînait comme il entraîna Spinoza, vers l'athéisme.

des actes d'entendre et de vouloir, attendu que tous sont produits par Dieu, seule cause efficiente véritable, et qu' « il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je? il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus : il n'y en a aucun d'un corps a un corps, ni d'un esprit à un autre esprit ». De là suit ce qu'on a appelé l'occasionalisme cosmologique, car, en réalité, pour Malebranche, le monde n'est qu'une grande machine, dont les différentes parties ne sont unies entre elles et dépendantes les unes des autres que par la volonté de Dieu, unique raison suffisante de ce que nous appelons ordre et lois de la nature.

Les opérations et les mouvements que nous observons dans les substances qui composent l'univers, ne procèdent point de facultés, de forces ou de qualités qui y résident, mais de la volonté de Dieu (*Je dois recourir à la cause générale qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières*), de laquelle dépend également la succession que l'on observe dans les phénomènes naturels (destruction du principe de causalité) et que l'on appelle ordre de la nature : *Il n'y a point d'autres lois naturelles que les volontés efficaces du Tout-Puissant.*

Malebranche, en qualité de penseur qui veut demeurer catholique, cherche un moyen de sauver la liberté humaine, ce à quoi il ne parvient qu'en se mettant en contradiction avec ses propres principes philosophiques et surtout avec les

exigences logiques de son occasionalisme rigide et universel. En effet, il fait consister la liberté humaine dans la faculté qu'a l'esprit de diriger et d'appliquer aux biens particuliers l'inclination spirituelle et spontanée au bien universel et indéterminé.

Si le monde dépend de Dieu dans sa constitution et dans ses lois naturelles, à plus forte raison en dépendra-t-il dans son existence et dans son origine *ex nihilo ;* mais comme la volonté de Dieu est réglée par sa sagesse infinie, et que celle-ci choisit toujours le meilleur, nous devons penser que le monde actuel est le plus parfait entre tous les mondes possibles (négation de la toute-puissance divine, nécessité du mal); par conséquent les imperfections et les maux particuliers sont inévitables. La prière donc qui cherche à empêcher ces maux « est seulement bonne pour les chrétiens qui conservent l'esprit des Juifs ».

La création des êtres finis présuppose l'existence des idées archétypes en Dieu, lesquelles ne sont pas autre chose que l'essence divine même, en tant qu'elle est imitable et participable de différentes manières et en divers degrés. Les vérités métaphysiques qui expriment les rapports et l'objet de ces idées divines, par conséquent les essences des choses créées, sont des vérités absolument nécessaires et immuables, et comme telles, elles sont indépendantes de la volonté divine. Dieu a pu créer ou ne pas créer le monde,

mais dans l'hypothèse où il s'est déterminé à le créer, il n'a pas pu ne pas le créer, parce que sa volonté exclut toute mutation et toute succession. Après avoir créé le monde, Dieu le conserve continuellement, de manière que la conservation des choses est une création continue.

La théorie psychologique de Malebranche est l'un des points de sa doctrine qui offrent le plus de confusion et d'obscurité, à cause des contradictions que l'on rencontre dans ses écrits sur cette matière. Tantôt il s'attache à Descartes, et, ne distinguant pas suffisamment entre les sens et l'entendement, il comprend sous ce dernier nom l'imagination, les sens et même les passions. On peut dire qu'il va plus loin que Descartes en ce qui touche la volonté, laquelle, d'après lui, se réduit à une certaine capacité pour suivre des inclinations et des impressions déterminées, et que, plus d'une fois, il paraît confondre avec l'entendement et le jugement : tantôt, au contraire, Malebranche insiste sur la distinction entre la connaissance intellectuelle et celle des sens et de l'imagination, et il nous parle de perception pure de l'entendement, de perception de l'imagination et de perception des sens, sans compter la perception de la conscience. Il est certain qu'il attribue à cette dernière moins d'importance philosophique que Descartes, car la conscience, suivant Malebranche, sert à connaître l'existence de l'âme, mais non son essence et ses attributs. Il conclut de là que l'idée que nous avons de

l'étendue et des corps est plus claire que celle que nous avons de la pensée ou de l'âme connue par la conscience intime. D'ailleurs, pour Malebranche comme pour Descartes, l'extension et le corps sont une même chose, la première constituant l'essence du second.

Quoi qu'il en soit, le point capital de sa psychologie, ou, pour mieux dire, de toute sa Philosophie, c'est sa théorie de la connaissance que l'on peut ramener aux points suivants :

1° L'esprit humain peut connaître et connaît de fait les choses en quatre manières, qui sont :

a) Connaître un objet en lui-même et par lui-même ;

b) Connaître les choses par leurs idées ou dans leurs idées ;

c) Connaître une chose par le sens intime, par la conscience ;

d) Connaître un objet par conjecture.

2° Nous connaissons Dieu de la première manière par une simple vision de son être. Nous connaissons les corps avec toutes leurs essences et leurs propriétés de la seconde manière, au moyen de leurs idées archétypes divines, et par conséquent nous voyons les corps et leurs propriétés en Dieu. Notre âme nous est connue par la conscience, tandis que les autres esprits et les âmes des autres hommes nous sont connus par conjecture. Conformément à cette théorie, Malebranche enseigne que, bien que nous connaissions plus parfaitement l'essence des corps que celle

de l'âme, il n'en est pas de même par rapport à l'existence des premiers, car, dit-il, « il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps, » et nous ne connaissons avec certitude leur réalité que par la révélation divine. Comme corollaire de sa conception cosmologique et de sa théorie sur la vision des choses en Dieu, Malebranche proclame l'infinité du monde de la nature et du monde de l'esprit, et particulièrement l'infinité de l'âme humaine. En effet : Malebranche, après avoir affirmé l'infinité actuelle, positive de l'esprit, de la matière, du nombre et de la durée, après avoir déclaré que « *les essences sont infinies* », conclut par ces paroles : « *l'âme de l'homme est infinie, parce que son essence est une en soi, et séparée de tout le reste des autres substances* ».

Au moyen du corps notre âme entre en communication avec une portion de la matière, et elle s'en sert pour accomplir ses fonctions ; mais, l'univers étant infini, il faut admettre une infinité de terres habitées par des êtres intelligents, par des hommes. « Les hommes de cette terre ne pouvant profiter que d'un espace fort borné de l'univers, il faut nécessairement qu'il y ait d'autres créatures intelligentes qui profitent du reste : or, le reste étant infini, il doit y avoir une infinité de terres parsemées dans l'univers, et dans chacune des hommes qui profitent de l'espace où ils se rencontrent... Nous ne disons pas que le nombre des planètes est indéfini, mais qu'il est infini » [1].

1. *Traité de l'infini créé*, p. 93.

Les difficultés et les objections théologiques tirées de l'Incarnation du Verbe n'arrêtent pas le philosophe cartésien lancé dans cette voie, il les aborde au contraire de front, et il affirme nettement que « *dans chaque planète le Verbe éternel s'est uni hypostatiquement à un homme* », et il ajoute : « Nous inférons de tout cela, non seulement que le Verbe s'est incarné dans toutes les planètes, mais que dans celles où le péché n'est point entré, il est né comme les autres hommes »[1].

§ LVII. — CRITIQUE.

A l'exception de la théorie de la création et de la doctrine sur les idées divines et sur la nature des vérités nécessaires, théorie calquée sur les enseignements de la Philosophie scolastique de saint Thomas, la doctrine de Malebranche contient de nombreuses erreurs et des tendances périlleuses. Comme conception philosophique, elle a le grave défaut de manquer d'organisme logique et systématique ; les obscurités, les doutes, même les contradictions les plus choquantes s'y rencontrent souvent. Sans parler de celles que nous avons déjà notées, et en nous en tenant à la théorie de la connaissance, tantôt il nous dit que nous voyons Dieu d'une manière

1. *Traité de l'infini créé*, p. 112.

immédiate, directe, en lui-même, tantôt il affirme que, si nous voyons la substance divine, c'est seulement dans son rapport avec les créatures; ici il nous déclare qu'en Dieu. nous voyons les corps, non les âmes, plus loin il enseigne *qu'en Dieu nous voyons toutes choses.*

Accentuant la tendance rationaliste de Descartes, Malebranche se vante de séparer complètement la Philosophie de la Théologie, de marcher avec indépendance et sans tenir compte des traditions de la Philosophie chrétienne. Cet esprit rationaliste entraîna souvent Malebranche jusqu'aux bords du précipice; seule sa foi l'empêcha d'y tomber. Pour s'en convaincre, rappelons-nous:

1° Que la liberté humaine dans le sens propre du mot est incompatible avec sa théorie de l'occasionalisme rigide, qui diffère à peine du fatalisme et du déterminisme;

2° Que la confusion de l'entendement avec les sens, avec l'imagination et les passions, que la théorie de la vision des objets en Dieu et de la connaissance conjecturale, que le dualisme absolu en psychologie ouvrent la porte au sensualisme et au scepticisme;

3° Que Malebranche, outre qu'il met en péril le principe de causalité, se rapproche du panthéisme; car celui qui, comme lui, affirme qu'il n'y a qu'une seule cause véritable, n'est pas loin d'affirmer qu'il n'y a qu'une seule substance véritable, étant donnée la relation intime qui existe entre la

notion de cause et celle de substance. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le philosophe français ait été tenté de se considérer comme faisant partie de l'être divin, et de regarder ses pensées comme autant de modifications de la raison de Dieu. Cette tentation devient, en quelque sorte, une réalité, lorsqu'il écrit dans un autre endroit : « Toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant qu'elle est relative aux créatures ».

Ces erreurs, sans parler d'idées plus ou moins inexactes et dangereuses sur la prière, la grâce, la Providence, l'Incarnation du Verbe, expliquent et justifient les attaques suscitées par la doctrine de Malebranche, et les réfutations dont elle fut l'objet, non seulement de la part des jansénistes, parmi lesquels on distingue Arnauld, mais aussi de la part des catholiques, comme Bossuet et Fénelon. Ce dernier écrivit un livre pour réfuter la doctrine de Malebranche, spécialement celle qui est contenue dans son *Traité de la Nature et de la Grâce*. Bossuet s'exprime avec son énergie accoutumée et même avec dureté sur la doctrine de Malebranche, condamnant en même temps ceux « qui n'avaient que des adorations pour les belles paroles de ce patriarche d'hérésie ». Malgré cette sévérité, Malebranche eut aussi ses admirateurs et ses disciples, parmi lesquels on distingue Thomassin et Lami.

La vérité est que l'auteur de la *Recherche de la vérité* est un génie éminemment métaphysique,

mais un génie plus brillant que solide, plus fécond que logique et rationnel. La mobilité naturelle de son esprit, unie au virus rationaliste qu'il puisa dans la Philosophie cartésienne, donna naissance à ses grandes erreurs, et le conduisit plus d'une fois aux bords du précipice, dont le préserva son esprit chrétien. A ce point de vue, on peut dire que le nom de Malebranche se change en apologie pour le principe catholique. D'un côté, nous voyons que la foi l'empêche de tomber complètement dans les erreurs auxquelles l'entraînait le rationalisme cartésien, et d'un autre côté nous voyons que cette même foi catholique lui permet de se mouvoir dans la sphère la plus large.

Notons, avant de conclure, que la doctrine de Malebranche sur l'infinité de la nature et de l'esprit, et sur leur union, non seulement ici-bas, mais encore dans les planètes, offre une certaine affinité avec la conception krausiste sur ce point [1].

§ LVIII. — SPINOSA

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam, en 1632, d'une famille juive, originaire du Portugal. Il fut

1. Voici ce que dit de Malebranche M. Fouillée qui n'est pas suspect de tendresse à l'égard des idées chrétiennes : « Malebranche, c'est Spinoza retenu à moitié chemin par la foi, Spinoza inconséquent et inconscient. Aussi sa doctrine, mélange subtil, le plus souvent chimérique, de théologie et de métaphysique, n'a-t-elle point une véritable individualité; ce n'est ni du pur Descartes, ni du pur Spi-

excommunié par la Synagogue à cause de ses doctrines. Il se retira alors à La Haye où il vécut dans la retraite. A plusieurs reprises il refusa les chaires de Philosophie et les pensions qu'on lui offrait. Il employait chaque jour quelques heures à préparer des verres pour les microscopes et les télescopes, et il gagnait sa vie par ce travail. Il était d'un tempérament délicat, d'un caractère doux et pacifique, mais très indépendant. Il mourut, après quelques mois de langueur, presque subitement, en 1677; il avait quarante-quatre ans. Ses deux grands ouvrages sont le *Traité théologico-politique*, dans lequel il donne une interprétation purement rationaliste de l'Écriture, et l'*Éthique*, publiée seulement après sa mort, dans lequel il expose sa métaphysique. De nos jours ont paru quelques éditions des œuvres de Spinoza, particulièrement de l'*Éthique* avec des modifications et des références au texte primitif, comme est celle qu'a publiée Cinsberg sous le titre *Die Ethik der Spinoza im Urtexte*. Ce même Cinsberg a aussi publié en 1876, la *Correspondance de Spinoza dans son texte primitif*.

§ LIX. — PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

L'*Éthique* constitue l'œuvre capitale de Spinoza; elle contient, en effet, la conception systématique et complète de sa Philosophie. Pour se

noza, et on ne saurait s'y maintenir ». *Histoire de la Philosophie*, par Alfred Fouillée, p. 286 (G. P).

former une idée claire de cette conception, il faut analyser l'*Éthique* avec la brièveté qui convient au plan de notre livre ; n'oublions pas que l'un des caractères de la Philosophie de Spinoza, c'est la méthode géométrique ; il pose d'abord une série de définitions et d'axiomes pour en tirer ensuite des conclusions déterminées. Trois définitions renferment d'avance toute l'Éthique :

« J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose.

« J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

« J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose, et est conçu par cette même chose.

A la suite de ces définitions vient celle de Dieu qui, d'après Spinoza, est un être absolument infini, une substance constituée par des attributs infinis, et dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [1].

Ces définitions une fois posées, Spinoza développe son système.

La substance étant ce qui existe et se conçoit par soi, à l'exclusion de toute dépendance à l'égard d'un autre être, il suit de là :

a) Que la substance est cause d'elle-même ; parce

1. « Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit ». *Ethic.*, p. Iª, def. 6ª.

que si elle était causée par autre chose, elle dépendrait de cette chose dans son être et dans son concept, et, par conséquent, elle ne serait pas substance ;

b) Qu'elle doit être infinie ; parce que si quelque chose la limitait, elle dépendrait en quelque manière de cet être, et cesserait d'être substance ;

c) Qu'elle doit être unique ; soit parce que l'infini absolu est absolument nécessaire, soit parce que, s'il y avait d'autres substances distinctes de la substance infinie, celle-ci serait limitée et déterminée par celle-là, et cesserait par conséquent d'être infinie. Donc, il n'existe et il ne peut exister qu'une seule substance, cause d'elle-même et absolument infinie.

Cette substance et cause unique est Dieu, être absolument infini et doté d'attributs infinis dont les manifestations fondamentales sont l'étendue et la pensée, qui contiennent et expriment chacune toute l'essence divine bien qu'en des manières différentes [1].

Ces deux attributs, bien qu'ils ne soient pas infinis d'une infinité *absolue*, sont infinis d'une infinité *relative ;* ils n'ont pas l'infinité absolue, parce que l'étendue est limitée par la pensée,

1. La pensée de Spinoza, à ce sujet, est assez obscure, car lorsqu'il parle d'*attributa infinita*, et quand il dit : c'est un être composé d'attributs infinis, on ne sait s'il veut dire qu'en Dieu il y a des attributs infinis en nombre, ou s'il entend par là que les attributs de Dieu ont une perfection et une réalité infinies. Nous penchons vers le dernier sens comme plus en harmonie avec l'ensemble du système spinoziste.

c'est-à-dire, *n'est* pas la pensée, et à son tour, la pensée *n'est* pas l'étendue ; mais ils ont l'infinité relative, parce que l'étendue et la pensée, comme tels et dans leur genre respectif, n'ont pas de limites et contiennent tout ce qui est ou peut être étendue ou pensée. Cependant la substance qui contient ces deux attributs est absolument infinie, et par là même unique, comprenant tous les êtres. En d'autres termes : Dieu est la substance unique et absolument infinie, parce qu'en dehors d'elle il n'y a aucune autre substance, aucun autre être, aucune autre réalité : ses attributs, l'étendue et la pensée sont relativement infinis, parce que, en dehors de l'étendue, il y a la pensée, et en dehors de la pensée, il y a l'étendue.

La doctrine que nous venons d'exposer conduit aux conclusions suivantes, et pour la plupart adoptées et établies par Spinoza lui-même :

Dieu, comme substance unique et cause unique, constitue la totalité des êtres en ce qu'ils ont de réel; mais il reçoit différentes dénominations relatives à notre mode de le concevoir. Si nous le concevons comme fondement et comme cause efficiente de tous les êtres particuliers, qui, en réalité, ne sont que des modes, des déterminations et des manifestations variées de ses attributs, Dieu reçoit le nom de *natura naturans* (nature, substance qui s'organise, se modifie et se transforme en la nature, dans l'univers) ; si nous considérons le même Dieu en tant qu'il constitue le fond, le *substratum* général, la matière interne, la cause matérielle et

formelle de tous les êtres qui constituent l'univers, il reçoit le nom de *natura naturata*, de substance modifiée, modalement diversifiée, et déjà transformée dans l'univers.

Cet univers, dont la réalité substantielle est identique à Dieu, attendu que Dieu seul existe et qu'en dehors de Dieu, rien n'existe, — *nihil extra Deum, sed solus Deus est*, — constitue un être individuel qui demeure identique dans son essence et dans sa substance, au milieu des modifications infinies des corps et de leurs parties : *Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla individui mutatione.*

Ces modifications constituent ce que nous appelons corps particuliers et distincts, comme les âmes et les esprits ne sont que les modifications passagères, les expressions variées de la substance divine, ou, si l'on veut, de ses attributs, — *res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*, — de manière que la série des corps et de leurs mouvements, et la série de leurs esprits et de leurs actes, représentent les séries de modifications qui se succèdent et qui s'accomplissent dans l'étendue infinie et dans la pensée infinie comme attributs de Dieu.

En résumé : la pensée et l'étendue, l'esprit et la matière si l'on veut, sont les deux attributs fondamentaux et infinis dans leur genre, les formes

qui nous révèlent et qui manifestent la substance absolument infinie et unique, Dieu. Si nous considérons cette substance infinie et unique en tant qu'elle est la base, le principe et le fonds essentiel de toutes les existences particulières dont l'ensemble constitue l'univers, *natura naturans*, elle reçoit le nom de Dieu. Si nous considérons cette même substance, précisément dans ses manifestations externes, et comme l'ensemble des accidents et des phénomènes variables et successifs, — *natura naturata*, — elle reçoit alors le nom d'univers ou de monde. Donc le monde et Dieu sont une même chose portant des noms divers, ou, ce qui revient au même, entre le monde et Dieu il n'y a qu'une distinction logique et nominale, attendu que le monde est la substance même de Dieu, qui, à travers des modifications infinies, se révèle comme étendue dans le monde de la matière, et comme pensée dans le monde spirituel.

Le corollaire immédiat et nécessaire de cette doctrine est l'immanence de Dieu dans le monde et du monde en Dieu d'une part[1], et d'autre

1. Spinoza prétend attribuer la doctrine de l'immanence panthéiste à saint Paul, à tous les philosophes anciens, et aux Juifs : « Deum omnium rerum causam immanentem, ut aïunt, non vero transeuntem, statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi, multis modis adulteratis, conjicere licet ». Epist. 21. Ad Oldenb.

part la nécessité de la création du monde, ou, pour mieux dire, de sa manifestation, attendu que la production *ex nihilo* n'a pas de sens dans la théorie spinoziste de la substance. Pour le philosophe hollandais, Dieu, non seulement est cause *immanente*, non transitive — *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* — de toutes les choses, mais encore sa causalité est aussi nécessaire que son existence, *eadem qua existit necessitate, agit*, et le monde est un effet nécessaire de l'essence divine : *Mundum naturæ divinæ necessarium effectum esse.*

La pensée étant l'attribut fondamental de la substance unique, et celle-ci constituant la réalité substantielle de tous les êtres de l'univers, tous ceux-ci doivent être animés, — *individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*, — affirmation assez peu d'accord, au surplus, avec l'opposition relative que l'on suppose exister entre l'étendue et la pensée comme attributs divins. Ce qui est plus logique c'est la négation des causes finales, réellement incompatibles avec la causalité nécessaire de Dieu.

Cette négation des causes finales est aussi une conséquence logique de la négation de la personnalité divine ; pour Spinoza, en effet, Dieu, comme substance unique et infinie, encore qu'il soit le fonds commun et le *substratum* des existences personnelles, n'a pas de personnalité propre, attendu qu'il n'a ni *entendement*, ni *volonté*, ces deux facultés ne faisant pas partie des attributs de la nature divine, — *ad Dei naturam nec intellectus*,

nec voluntas pertinet. Parfois cependant Spinoza paraît dire le contraire [1] : ce sont là des contradictions fréquentes chez les panthéistes. D'ailleurs cette négation de la personnalité divine est en parfaite harmonie avec l'indétermination que Spinoza attribue à Dieu, qu'il appelle *ens absolute indeterminatum ;* d'après lui, en effet, toute détermination implique une négation, une limitation, — *omnis determinatio est negatio*, et est, par conséquent, incompatible avec l'infinité de Dieu.

Le fatalisme universel constitue un autre des points fondamentaux de la conception philosophique de Spinoza. Dieu agit nécessairement comme il existe, — *infinitum ens, quod Deum sive naturam appellamus, eadem qua existit necessitate, agit,* — et, par conséquent, les actes et les mouvements des choses sont soumis à une évolution aussi nécessaire que celle qui préside à leur être, mode de la substance divine. Ce fatalisme s'étend à la volonté humaine, dont les actes sont soumis au déterminisme absolu ; le libre arbitre dans l'homme ne demandant que l'immunité de toute coaction : *Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quæ etiam ab alia determinata est, et hæc iterum ab alia, et sic in infinitum. — Concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu, habere liberum arbitrium.*

Après avoir tracé ces lignes générales de la

1. Dans la dernière partie de l'*Éthique*, Spinoza écrit que Dieu s'aime d'un amour infini : « *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat* », paroles qui supposent en Dieu l'entendement et la volonté.

doctrine de Spinoza, il nous reste à indiquer quelques points relatifs surtout à la psychologie et à la morale. Commençons par faire remarquer que les idées du philosophe panthéiste sont très confuses et même contradictoires dans cette matière. Ainsi, par exemple, après avoir classifié et distingué les facultés de l'âme ; après avoir discouru sur leurs différents actes, Spinoza nous dit que ces facultés sont des êtres métaphysiques, — *has et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse præter entia metaphysica*, — et en particulier, il affirme que la volonté s'identifie à l'entendement. De là il conclut que le bien souverain de l'esprit consistant dans la connaissance de Dieu, la vertu suprême consiste à connaître Dieu : *Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.*

Spinoza enseigne aussi :

a) Que le bien est ce que nous concevons nous être utile, — *quod certo scimus nobis esse utile*, — comme le mal est ce qui nous empêche de posséder quelque bien ;

b) Que l'âme humaine est immortelle, en tant que son être se confond avec la substance divine, et que, par conséquent, cette immortalité ne consiste pas dans la permanence éternelle de l'âme à l'état individuel, personnel, mais dans la conscience qu'elle a qu'existe et qu'existera toujours la substance divine dont elle est une modification ;

c) Que cette conviction doit bannir toute crainte

de la mort, et produire une joie très pure dans l'âme du philosophe;

d) Que l'homme ne peut rien connaître avec certitude, s'il ne connaît pas d'abord Dieu, — *omnis nostra cognitio et certitudo, a sola Dei cognitione dependet*, — de telle sorte que, tant que nous n'avons pas une idée claire et distincte de Dieu, nous pouvons douter de tout (Descartes): *de omnibus dubitare possumus, quamdiu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam.*

En politique, Spinoza suit les théories de Hobbes, et cela avec tant de fidélité que, se mettant en contradiction avec lui-même, et répudiant sa doctrine de la liberté absolue de la pensée et de la parole, il établit un monopole aussi tyrannique qu'irrationnel en faveur du pouvoir civil, en matière religieuse. Dans l'un des chapitres de son *Tractatus theologico-politicus*, qui a pour titre: *Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse*, Spinoza soumet aux dépositaires du pouvoir tout ce qui touche au culte, aux pratiques de la religion, et même à l'interprétation de l'Écriture [1].

1. « Hobbes ne demandait à l'État que la paix; Spinoza lui demande la liberté... Ainsi la politique de la force, avec Spinoza, semble aboutir à une sorte de libéralisme: la plus grande force, c'est la plus grande liberté ». Voilà ce que M. Fouillée a vu dans les théories politiques de Spinoza, et cela s'appelle faire l'histoire de la Philosophie! (G. P.)

§ LX. — CRITIQUE.

Le panthéisme en Philosophie et le rationalisme naturaliste en religion et en politique, avec toutes leurs conséquences naturelles et logiques, constituent les deux caractères fondamentaux de la doctrine de Spinoza. Sous ce double rapport, Spinoza procède de Descartes : car, comme le dit Leibnitz, Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la Philosophie cartésienne. Ritter observe également que les doctrines de Spinoza procèdent essentiellement de l'école cartésienne, dont les principes rationalistes sont les mêmes que ceux qu'a adoptés ce philosophe, bien qu'il les ait poussés plus loin et plus complètement appliqués. On peut dire la même chose de sa conception panthéiste qui se relie, d'après Ritter, à certains points de la doctrine cartésienne. Dans sa méthode, dans ses principes et ses tendances, dans ses idées et même dans ses expressions techniques, Spinoza procède de Descartes, et se meut presque toujours dans le cercle des idées cartésiennes, lorsqu'il en tire des conclusions lointaines, quoique toujours légitimes.

Spinoza, en effet, ne s'arrête pas à moitié chemin, comme Descartes, mais il marche hardiment, et sans reculer devant les dernières conséquences. Sur le terrain panthéiste et sur le terrain rationaliste, il suit son chemin, impassible, sans être arrêté par

les déductions les plus opposées à la vérité, au sens commun et à l'esprit chrétien. Une fois posée la notion inexacte de la substance et la base hypothétique du panthéisme, il va droit à la négation des substances finies, à l'identité de Dieu avec le monde, à la négation de la création *ex nihilo* et de la liberté divine dans la production des êtres, à l'affirmation du fatalisme cosmique et du déterminisme humain, à la négation de l'immortalité personnelle, etc.

Sur le terrain rationaliste, il marche avec non moins de résolution, et il arrive également aux dernières conséquences aussi bien dans l'ordre religieux et théologique que dans l'ordre politique. Les religions juive et chrétienne ne sont plus que des éléments moraux ; les prophéties, les miracles, les livres inspirés, etc., n'ont qu'une importance morale et doivent s'interpréter dans un sens purement naturel et rationnel ; la révélation et le surnaturel sont des hypothèses antiphilosophiques.

Dans l'ordre politique, la théorie de Spinoza est la théorie du libéralisme radical de nos jours, théorie qui se résume, d'une part, dans le despotisme césarien et tout puissant de l'État, même en matière religieuse, — *jus in sacra*, — d'autre part, dans la liberté absolue de l'individu pour penser, dire, enseigner tout ce qui vient à l'esprit : *unicuique, et sentire quæ velit, et quæ sentiat dicere, licere.*

Il est bon de remarquer que sous le voile de ce libéralisme radical, le libéralisme spinoziste n'est

au fond qu'une conception déterministe et mécanique, attendu que, dans la théorie de Spinoza, la liberté n'est qu'un nom dépourvu de tout sens réel. Ainsi, suivant la judicieuse observation de Kuno Fischer, Spinoza substitue la conception politico-mécanique à la conception politico-mondaine de Machiavel et à la conception politico-naturaliste de Hobbes. D'autre part, cette théorie politique du philosophe hollandais est une conséquence logique de sa théorie métaphysique, d'après laquelle, l'être, la nature et la causalité mécanique sont une seule et même chose.

En résumé : Spinoza est le premier représentant explicite et complet du rationalisme moderne dans ses trois phases fondamentales ; le panthéisme dans la science, le naturalisme en religion et le libéralisme en politique. Il lui suffit, pour cela, de cultiver certains germes du cartésianisme, d'accentuer ses tendances et de tirer les conséquences contenues dans ses principes. Il n'est donc pas étonnant qu'à la vue de la pernicieuse influence que la Philosophie cartésienne exerçait sur Malebranche, sur le sensualisme de Locke, surtout sur le rationalisme et le panthéisme de Spinoza, Bossuet se soit écrié que sous le nom et à l'ombre de la Philosophie cartésienne, il voyait se préparer un grand combat et se former un grand parti contre l'Église du Christ.

Qu'il nous soit permis de faire ici une observation. A notre avis, la doctrine de Spinoza est une méthode bien plus qu'un système philosophique.

Ce qu'il y a chez lui de véritablement original, ce n'est ni le panthéisme, ni même le rationalisme qui avait déjà fait son apparition, sous une forme ou sous une autre, dans le champ de la Philosophie : c'est l'application de la méthode géométrique à la métaphysique. En réalité, Spinoza fut conduit au panthéisme par l'application de la méthode géométrique à certaines idées cartésiennes. Descartes avait dit que l'essence du corps est l'étendue, et que celle-ci est à son tour identique à l'espace : partant de là, Spinoza dit : Comme l'espace infini contient en puissance toutes les propriétés géométriques, ainsi la substance infinie ou Dieu contient en puissance toutes les déterminations substantielles de l'être. Telle est la pensée qui respire au fond de la doctrine de Spinoza et qui contient tout ce que sa conception a d'original.

A part cette application de la méthode géométrique à la métaphysique, s'il y a encore quelque chose de relativement original dans la doctrine de Spinoza, c'est sa théorie politique. Dans cet ordre d'idées, il est en même temps démocrate, radical et partisan du plus dur despotisme. Il donne à l'homme une liberté absolue pour avoir et pour enseigner les idées les plus subversives, les négations les plus radicales en religion, en morale, en Philosophie, en politique, en tout ; mais il accorde au pouvoir civil, non seulement la faculté de réprimer même par la peine de mort, tout attentat extérieur, mais encore le droit de prohiber toute action, tout exercice, tout usage des droits légi-

times de l'homme, toutes les fois que cet usage ne paraît pas convenable au chef de l'État.

Sous ce rapport, Spinoza mérite d'être regardé comme le père et le précurseur de ces politiques modernes qui, après avoir autorisé l'enseignement de l'athéisme et du socialisme, après avoir permis l'apologie de l'insurrection, de l'assassinat politique et de la rébellion, noient dans des torrents de sang les applications de ces doctrines, et, ce qui est encore pire, tandis qu'au nom de la liberté, ils permettent la propagande de ces théories, au nom de cette même liberté, ils défendent et condamnent l'enseignement des bonnes idées et des institutions qui en sont le fruit.

Il y a dans l'histoire de la Philosophie peu de noms qui aient subi des vicissitudes aussi nombreuses et des jugements aussi différents que le nom de Spinoza. Cela s'explique par la nature et par les caractères de sa doctrine. Pour ses contemporains, il reste assez longtemps presque inaperçu, ou, considéré comme un athée vulgaire, il est l'objet des qualificatifs les plus durs. Leibnitz l'appelait l'auteur « d'une doctrine détestable ». Pour Malebranche la doctrine de Spinoza était une *chimère ridicule*. Bayle l'appelait un *athée de système*, et il était généralement regardé comme le représentant de l'athéisme, à coup sûr avec raison, car le Dieu de Spinoza, non seulement manque d'intelligence, de volonté et de personnalité, mais il est la nature même et la totalité des êtres du monde : *natura naturata*.

Tout autre fut le sort du nom de Spinoza à partir du dernier tiers du siècle passé ; car, à partir de l'époque classique du rationalisme théologique, du panthéisme philosophique et du libéralisme politique, le nom du philosophe d'Amsterdam est l'objet d'éloges de tout genre, non seulement de la part de Schelling, de Hegel, et des autres représentants du panthéisme, mais aussi, de la part de lettrés et de poètes, comme Lessing et Gœthe, et de théologiens comme Novalis et Schleiermacher. On peut dire que le nom de Spinoza est devenu le centre de toute une littérature, spécialement en Allemagne, où on a beaucoup écrit sur sa vie, sur la vérité ou la fausseté de sa doctrine, et principalement sur son sens véritable. Tandis qu'Auerbach écrivait un poème historique et semi-épique, où il préconisa les gloires et les grandeurs de Spinoza et de sa doctrine, Herder et d'autres écrivaient des traités pour le laver de la tache d'athéisme et de panthéisme, à l'encontre de Jacobi et d'autres écrivains qui mettaient en plein jour l'identité du spinozisme avec le panthéisme et l'athéisme. Comme l'ouvrage capital de Spinoza, l'*Ethica more geometrico demonstrata* ne vit la lumière qu'après sa mort, les attaques et les réfutations que l'on fit de sa doctrine pendant la vie du philosophe hollandais, ont presque toutes trait à son *Tractatus theologico-politicus*, qui est le plus important et le plus original après son *Éthique* [1].

1. Dans sa récente *Histoire de la Philosophie*, M. Paul Janet s'ex-

§ LXI. — PASCAL.

Ce philosophe, plus renommé par ses polémiques théologiques que par ses écrits philosophiques, naquit à Clermont en 1623, et manifesta dès l'enfance une précocité et une pénétration d'esprit exceptionnelles. On dit qu'à douze ans, il découvrit seul et sans le secours d'aucun maître jusqu'à la trente-deuxième proposition d'Euclide, et qu'à dix-sept ans, il écrivit sur les sections coniques, un traité qui attira l'attention des plus illustres mathématiciens de l'époque. Il inventa une machine arithmétique, fit différentes expériences et observations touchant les sciences

prime ainsi sur la doctrine de Spinoza : « Spinoza est un disciple de Descartes, dont il adopte la logique et la méthode ; mais il transforme le dualisme cartésien en un panthéisme dont le premier principe est l'unité de substance. Descartes a bien la prétention de relier toutes ses idées à l'idée de Dieu ; il admet la création continuée, il rattache l'initiative et les lois du mouvement à la nature divine. Mais la liberté en Dieu et dans l'homme, la création, le dualisme de l'étendue et de la pensée, mettent dans l'objet à connaître quelque chose de contingent qui semble répugner à la méthode mathématique. Spinoza veut à la lettre déduire tout ce qui est d'un principe unique, faire sortir toutes les idées de l'idée de Dieu. Sa méthode est strictement mathématique ; de quelques idées simples, déduire tout ce qui est, par une combinaison synthétique, sans faire appel à l'expérience, sans sortir des données de la raison. La possibilité de cette déduction suppose que tout ce qui est est nécessaire. Pour marquer jusque dans son mode d'exposition cet enchaînement rigoureux, Spinoza procède par axiomes, définitions et théorèmes » (G. P.).

physiques, et principalement sur le poids de l'air et l'équilibre des liquides, et écrivit des traités spéciaux sur ces matières, contribuant ainsi aux progrès des sciences physiques et mathématiques.

A la suite d'un accident de famille, le sentiment ascétique s'accentua chez Pascal, et il se consacra aux études religieuses et théologiques. Malheureusement il entra en relation avec les jansénistes, prit parti pour eux, et se fixa près du couvent de Port-Royal, dirigé par la sœur d'Arnauld, et où l'une de ses sœurs entra aussi comme religieuse. Le fruit de ses idées et de ses passions jansénistes furent les fameuses *Lettres provinciales*, dont les beautés de style sont obscurcies par l'hétérodoxie des idées, et surtout par les calomnies, les contradictions et les faussetés de tout genre qu'elles contiennent.

L'ouvrage principal de Pascal comme philosophe est celui qui est connu sous le nom de *Pensées*, qui doivent être considérées comme des réflexions isolées, comme des notes devant servir à une apologie du Christianisme, que malheureusement une mort prématurée — à quarante-deux ans, — empêcha Pascal de composer.

On a dit que Pascal, avant de mourir, s'était réconcilié avec l'Église ; rien ne justifie cette opinion, et à l'auteur des *Provinciales*, on peut, hélas ! appliquer le mot de saint Jérôme : *Nihil aliud dico quam Ecclesiæ hominem non fuisse.*

Comme philosophe, Pascal est à la fois un phi-

losophe chrétien et un philosophe sceptico-mystique ou sentimental. Pascal enseigne à plus d'une reprise et de la façon la plus nette, que la Philosophie ne doit pas être indépendante de la révélation divine et de la foi, mais qu'elle a besoin d'elles, et qu'elle doit être complétée par la foi. La raison humaine est trop faible pour atteindre la vérité si elle n'est pas aidée par la foi. La plus grande erreur de la raison humaine, et le signe le plus manifeste de sa faiblesse, c'est de nier et de méconnaître qu'il y ait une infinité de choses qui dépassent sa capacité et ses forces propres. La religion chrétienne est éminemmment rationnelle, et elle s'empare de l'esprit par les raisons, du cœur par la grâce, qui est dans l'ordre pratique ce qu'est la foi dans l'ordre intellectuel. La grâce élève et perfectionne la volonté et l'ordre moral humain, comme la foi élève et perfectionne la raison humaine et l'ordre scientifique. Les dogmes chrétiens, bien que supérieurs à la raison, ne lui sont pas contraires et répandent généralement une vive lumière sur les problèmes que se pose la science. Ainsi en est-il, par exemple, du péché originel, sans lequel l'homme serait un mystère incompréhensible.

A côté de cette direction essentiellement chrétienne, on remarque chez Pascal une direction sceptique avec une nuance sentimentaliste. Sans être un sceptique, au sens propre du mot, car il reconnaît la puissance de la raison à atteindre la vérité et la certitude, Pascal se plaît fréquemment

à mettre en parallèle la grandeur et la bassesse de la raison humaine ; il insiste sur les ombres et les doutes qui l'enveloppent lorsqu'elle s'adonne à la science ; il met en relief ses erreurs, presque inévitables, étant données l'influence et les illusions des sens, de l'imagination et des passions ; il cherche la vérité dans le sentiment et dans le cœur auquel il attribue la connaissance des premiers principes, et il conclut par ces mots : « Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie ».

Conformément à ces idées, Pascal critique et cherche à affaiblir la plupart des affirmations des dogmatiques, sans excepter même les preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu ; mais il ne nie ni la possibilité ni l'existence de la vérité et de la certitude dans l'homme, bien qu'en cela il attribue une influence spéciale au sentiment et au cœur. Aussi dit-il que « la nature confond les pyrrhoniens, et la raison les dogmatiques ». Il est indubitable que parfois il exagère l'impuissance et l'inutilité de la Philosophie, ou, à tout le moins, sa parole va plus loin que sa pensée. Quand il écrivait que « se moquer de la Philosophie, c'est vraiment philosopher », cette phrase était non l'expression de sa véritable pensée, mais de son caractère passionné et de son tempérament mélancolique qui l'inspiraient aussi lorsqu'il disait que toute la Philosophie ne mérite pas une heure de travail.

Entraîné par ses idées et par sa passion scep-

tique, l'auteur des *Pensées* s'exprime parfois comme pourrait le faire un partisan décidé du pyrrhonisme. C'est ainsi seulement que s'expliquent ses paroles, lorsque, non content d'affirmer que « nous ne connaissons ni l'existence, ni la nature de Dieu », il ajoute que « nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est ».

Heureusement, en d'autres endroits, Pascal modère ces emportements sceptiques, et il enseigne que si l'homme est un roseau « c'est un roseau pensant ». « Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends ».

Aussi, après avoir proclamé l'impuissance de la raison même pour connaître l'existence de Dieu ; après avoir affirmé absolument que l'homme est incapable de certitude et de bonheur ; après nous avoir montré l'homme « plein d'erreur naturelle et ineffaçable », et avoir dit : « il ne peut même douter... Le pyrrhonisme est le vrai », l'auteur des *Pensées*, presque à regret, défend la doctrine de la Philosophie chrétienne sur la vérité et la certitude dans ses rapports avec la raison, affirmant, entre autres choses, que l'homme est naturellement capable d'amour et de connaissance ; qu'il faut savoir douter et affirmer quand on doit, et que l'homme « qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison », contre laquelle on pèche, soit en donnant tout comme démontré, soit en doutant de tout, et il termine en disant : « Cette

impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme les pyrrhoniens le prétendent ».

En cosmologie, et particulièrement en ce qui touche le problème de la formation et de la constitution intime du monde, Pascal repoussait énergiquement la solution de Descartes, au point que lorsqu'il écrivait cette phrase célèbre, « nous n'estimons pas que toute la Philosophie vaille une heure de peine », il faisait allusion à la théorie cartésienne sur les tourbillons et sur la matière subtile. Pascal non seulement se moquait de cette conception de Descartes, mais encore il y voyait une tendance dissimulée à l'athéisme [1].

§ LXII. — CRITIQUE.

Geulincx, Malebranche et Spinoza représentent l'évolution des principes erronés et antitraditionnels de la Philosophie cartésienne, et spécialement l'évolution de son principe rationaliste, qui, contenue dans certaines limites chez les deux pre-

1. Marguerite Perrier, nièce de Pascal, dit dans ses *Mémoires*, après avoir raconté que son oncle se riait beaucoup de la matière subtile de Descartes : « Il ne pouvait souffrir sa manière d'expliquer la formation de toutes chosés et il disait très souvent : Je ne puis pardonner à Descartes ; il voudrait bien, dans toute sa Philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela il n'a plus que faire de Dieu ».

miers, à cause de leur christianisme personnel, reçoit son plein développement dans Spinoza : Bossuet, Fénelon, Leibnitz représentent, comme nous le verrons plus tard, avec une plus ou moins grande pureté, la continuation de la Philosophie chrétienne : quant à Pascal, il tient une place intermédiaire.

D'un côté, il représente les traditions de la Philosophie chrétienne, particulièrement en ce qui touche aux rapports entre la raison et la foi, entre la science et la religion. D'un autre côté, dans sa tendance sceptique que l'on peut appeler le *punctum saliens* de sa doctrine philosophique, l'auteur des *Provinciales* représente partiellement, et en un certain sens, la tradition de la Philosophie de Descartes, qui, nous l'avons vu, renferme plus d'un germe de scepticisme. En outre, on ne peut contester que Pascal soit d'accord avec Descartes sur plusieurs points de métaphysique et de physique, bien qu'il s'éloigne de son compatriote sur plusieurs questions capitales des mêmes sciences.

Le jugement de Nourrisson sur ce point est le même que celui de Ritter et de plusieurs autres historiens de la Philosophie. « Pascal », dit-il, « nonobstant deux ou trois phrases un peu vives, où il se moque de la prétention de Descartes à tout expliquer, Pascal, comme tous ses contemporains, admire le cartésianisme et subit son influence... Alors même que nous ne saurions pas par Méré que Pascal avait en grande estime Des-

cartes, la simple comparaison des *Pensées* avec le *Discours sur la méthode* et avec les *Méditations*, suffirait à établir la parenté de ces deux grands esprits. Malgré quelques différences profondes qui les séparent, il est indubitable qu'il existe une analogie étroite entre le pyrrhonisme qui se montre dans Pascal, et le doute méthodique par lequel commença Descartes. Pascal juge l'antiquité comme Descartes, et il parle de l'autorité de la même manière que lui ».

Ce jugement est quelque peu inexact. A coup sûr, il existe une certaine affinité entre le pyrrhonisme incomplet de Pascal et les idées contenues dans le *Discours sur la méthode*, et dans les *Méditations ;* mais le pyrrhonisme de Pascal n'est pas le pyrrhonisme systématique de Descartes, il n'est pas le pyrrhonisme *a priori* qui établit le doute universel comme unique point de départ pour arriver à la science ; c'est bien plutôt un pyrronisme accidentel et *a posteriori ;* c'est le pyrrhonisme qui résulte d'une observation exagérée et trop minutieuse de l'impuissance relative et des fréquentes défaillances de la raison humaine.

Il n'y a pas identité complète entre la pensée de Descartes et celle de Pascal ; le premier rejette toute tradition philosophique, il dédaigne et condamne même à l'oubli les œuvres des anciens, sans excepter celles de saint Augustin et de saint Thomas ; le second au contraire se borne à enseigner que dans la solution des problèmes purement rationnels et d'ordre scientifique, nous devons

nous en rapporter à la raison et à l'évidence bien plus qu'à l'antiquité.

Épictète parmi les anciens, Montaigne parmi les modernes, sont les seuls écrivains qui aient mérité les préférences de Pascal. Épictète est pour lui *un grand esprit*, et « l'un des philosophes qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme». Étant données les tendances pyrrhoniennes de l'auteur des *Pensées*, nous ne devons pas nous étonner qu'après avoir exposé à grands traits la doctrine de Montaigne, il ajoute : « Il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable... il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée ».

Il est inutile de faire remarquer que la doctrine de Pascal, et particulièrement les idées répandues dans les *Pensées*, contiennent le germe, soit du fidéisme sentimentaliste de Jacobi, soit des théories défendues plus tard par l'école traditionaliste.

Nous ne terminerons pas cette critique de l'œuvre philosophique de Pascal, sans remarquer que, à notre avis, les contradictions évidentes et choquantes à première vue de ce grand esprit sur la puissance de la raison humaine, tirent leur origine du jansénisme qui l'avait pénétré. Il y a deux hommes en Pascal : le janséniste qui, exagérant les effets et les conséquences du péché originel, rabaisse la dignité et les forces de la nature humaine, et le philosophe chrétien qui suit le che-

min de la vérité et du bien. L'auteur des *Pensées*, quand il pense et écrit sous l'inspiration de l'idée janséniste, pense et écrit comme auraient pu le faire les Gorgias, les Pyrrhon, les Sextus Empiricus ; quand il pense et écrit sous l'influence de la Philosophie chrétienne, il pense et il écrit comme aurait pu le faire un Père de l'Église et comme l'ont fait en tout temps les grands apologistes du christianisme.

A en juger par la beauté et surtout par la profondeur de quelques-unes de ses pensées, il est à regretter que le temps ait fait défaut à Pascal pour réaliser le plan de son *Apologie du Christianisme;* nous disons à dessein, à en juger par *quelques-unes* de ses pensées, car il se peut qu'il lui fût arrivé quelque chose d'analogue à ce qui est arrivé à Lamennais, si l'on prend garde à son idiosyncrasie sceptico-sentimentaliste, à la fougue de son imagination, à ses idées jansénistes, et à l'opiniâtreté dans son propre jugement dont il donna des preuves si répétées.

Nous avons déjà fait observer que Pascal connut l'existence et l'importance du mouvement progressif de l'humanité. Après avoir remarqué que l'homme, né pour l'infini, est capable de progresser et de se perfectionner de plus en plus, il ajoute: « De là vient que par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit... De

sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Pascal a le mérite d'avoir le premier dans les temps modernes posé ce grand problème, si agité depuis, et dont on a tant abusé, contre l'Église, ses dogmes et ses droits.

§ LXIII. — BOSSUET.

Ce philosophe chrétien naquit à Dijon, en 1627, et pendant sa longue vie, il fit preuve de vastes connaissances, d'un génie profond et d'une éloquence extraordinaire. Chanoine de Metz au commencement de sa carrière ecclésiastique, ensuite Évêque de Condom, précepteur du Dauphin en 1670, membre de l'Académie française l'année suivante, Évêque de Meaux en 1679, il mourut à Paris au commencement du XVIII[e] siècle (1704), laissant une foule de remarquables ouvrages. Bossuet fut à la fois théologien, polémiste, philosophe, historien, politique, mystique, orateur sacré, et en tout il s'éleva aux plus hauts sommets. Le nom de Père de l'Église et les éloges que lui donnèrent La Bruyère pendant sa vie, Massillon après sa mort, auraient été encore plus mérités si l'Évêque de Meaux n'avait pas pris une part si importante à l'Assemblée gallicane de 1682, et à ses quatre fameuses propositions, dont on lui attri-

bue la rédaction, et si ses relations avec la Cour et les courtisans de Louis XIV avaient été plus indépendantes et plus apostoliques.

Certains historiens de la Philosophie, particulièrement ses compatriotes, ont coutume de présenter Bossuet comme le partisan du cartésianisme. Rien n'est moins exact que ce jugement. Si l'on consulte les œuvres et les faits de la vie de Bossuet, l'on verra, qu'à part quelque phrase isolée en faveur de quelque point particulier de la Philosophie cartésienne, Bossuet signale et réprouve énergiquement ses erreurs et ses tendances dangereuses. Qu'on lise avec attention son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, sa *Logique*, et son *Traité du libre arbitre*, partout l'on y trouvera, non les théories cartésiennes, mais les théories de la Philosophie scolastico-chrétienne, particulièrement les théories de saint Thomas, que Bossuet a coutume de suivre, même dans les points controversés parmi les scolastiques.

Ainsi, avec saint Thomas, voici ce que Bossuet enseigne :

a) Il y a dans l'homme deux principes de connaissance, relatifs à deux ordres de vérité : la vérité naturelle pour laquelle suffit la force native de la raison, et la vérité surnaturelle, pour laquelle il est besoin d'un principe divin, la foi qui élève et fortifie l'esprit humain : au-dessus de la raison finie de l'homme, il y a la raison infinie de Dieu.

b) La révélation surnaturelle, nécessaire pour la connaissance des vérités surnaturelles proprement dites, est relativement et moralement nécessaire pour la connaissance complète, facile et universelle des vérités religieuses et morales de l'ordre naturel, telles que sont, par exemple, l'existence de Dieu, l'adoration qu'on lui doit, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les châtiments de la vie future, les commandements du Décalogue, la Providence divine, etc., etc. Sans cesser d'être naturelles et connaissables par la raison, en fait, ces vérités ne peuvent être connues dans leur ensemble avec certitude et facilement, par la majorité des hommes, faute d'une suffisante intelligence en certains, d'étude en d'autres, de temps et de loisir chez la plupart, sans compter une foule d'autres obstacles provenant de la société, des nécessités de la vie, des passions, etc.

c) Dieu, outre sa providence générale, exerce une providence spéciale sur l'homme, dont la destinée suprême est la possession de Dieu par l'entendement et la volonté, possession qui constitue sa plus haute et dernière perfection. Dans la vie présente la vertu est le plus grand bien auquel nous puissions et devions aspirer.

d) Dieu peut créer des mondes plus parfaits que celui qui existe, attendu que son infinie puissance n'a pas été épuisée par la production de celui-ci. Cependant, Dieu ne peut empêcher que les êtres de tel ou tel monde ne soient imparfaits, parce

qu'il ne peut empêcher qu'ils ne soient finis et qu'ils ne procèdent du néant.

e) Le monde a été créé *ex nihilo*, l'action créatrice a été libre en Dieu, qui de toute éternité peut décréter la création du monde. Dans l'hypothèse où Dieu se détermine à créer, la création est nécessaire, attendu que la volonté de Dieu est absolument immuable.

f) Le mal n'est pas un être, il est une *privation* d'être. L'origine première du mal physique est la limitation, la mutabilité et l'imperfection des êtres : l'origine du mal moral est la limitation et l'imperfection de l'entendement et de la volonté. Une action est moralement mauvaise lorsqu'elle n'a pas la perfection qu'elle devrait avoir, eu égard à sa nature. De là vient que la cause du mal moral, en tant que mal moral, est la volonté comme cause *défaillante*, bien plus que comme cause *efficiente : peccatum habet causam deficientem, non efficientem.*

g) La volonté humaine, bien que libre dans ses actes, est seulement une cause seconde, et, par conséquent, elle se détermine sous l'action préalable, — *præmotio physica*, — de Dieu, qui, comme cause première, influe activement sur toutes les causes secondes, sur leurs actions et leurs mouvements, sans détruire en rien leur propre nature : Dieu agit nécessairement dans les causes nécessaires, et dans les causes libres son action ne porte nulle atteinte à leur liberté.

A côté de ces théories qui sont pleinement con-

formes à la doctrine de saint Thomas, nous rencontrons les suivantes qui sont en complète opposition avec la doctrine de Descartes :

1° Dieu ne peut faire ce qui implique contradiction ; par conséquent, il y a des vérités absolument nécessaires et immuables, comme les vérités métaphysiques et mathématiques, qui ne sont pas soumises à la toute-puissance de Dieu, et qui ne dépendent pas de sa volonté.

2° L'homme n'est pas l'âme seule, et ce n'est pas d'elle seule que procèdent toutes les fonctions et opérations vitales ; il en est certaines, comme les végétatives et les sensibles, qui procèdent du composé humain qui est leur principe et leur sujet complet.

3° L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps, à qui elle s'unit d'une union intime, immédiate et substantielle, constituant avec lui *une* essence, *une* nature spécifique et *une* personne complète. L'âme aussi est la forme *unique* de l'homme, et, par conséquent, elle est le principe vital unique, non seulement des fonctions intellectuelles et sensibles, mais encore des fonctions nutritives et de tous les mouvements du corps. L'âme ne réside pas dans la glande pinéale, comme le soutient Descartes, ni dans aucune partie du corps, mais *est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis*.

4° La connaissance humaine tire son origine générale des sens, qui fournissent à l'entendement les matériaux pour l'élaboration et l'abstraction

des idées, par le moyen desquelles s'accomplit la connaissance intellectuelle. Celle-ci est essentiellement supérieure à la connaissance sensible, et elle en est distincte, comme l'entendement est une faculté d'un ordre essentiellement supérieur non seulement aux sens, mais encore à la raison.

5° Quelle que soit la nature intime de l'âme des bêtes, qui ne sont point de purs automates, cette âme est inférieure à l'âme raisonnable, et elle n'est pas dotée de l'immortalité que possède celle-ci.

6° La volonté est l'inclination intellectuelle au bien universel; elle est une faculté qui suit l'entendement, qui en est le fondement, la condition et la mesure. La volonté divine et la volonté angélique sont plus parfaites que la volonté de l'homme, par cela même que leur intelligence est plus parfaite; c'est ce que l'on doit dire aussi de la liberté, manifestation de la volonté. Ainsi la faculté de faire le mal qu'a l'homme est une imperfection et un défaut de sa liberté.

7° Comme la volonté suit la connaissance intellectuelle, l'appétit sensible suit la connaissance sensible. Les manifestations de l'appétit sensible sont les passions. Les principales passions sont l'amour et la haine, le désir et l'aversion, le plaisir et la tristesse, qui appartiennent à l'appétit concupiscible. Celles qui appartiennent à l'appétit irascible sont l'audace et la crainte, l'espérance, le désespoir et la colère. Le principe général de toutes les passions est l'amour. Enlevez l'amour,

disait Bossuet, et saint Thomas l'avait dit avant lui, et les passions disparaissent. On sait que pour Descartes l'admiration est l'origine des passions.

Il est inutile d'insister. S'il demeurait encore quelque doute, qu'on lise les œuvres que nous avons mentionnées, on trouvera qu'en théodicée, en morale, en métaphysique, en psychologie, la doctrine de Bossuet est identique à celle de saint Thomas, non seulement dans les questions fondamentales, mais encore dans le détail et dans les questions secondaires.

§ LXIV. — FÉNELON.

François de Salignac de Lamothe Fénelon naquit au château de Fénelon en 1651. D'un caractère doux, d'un esprit profond et brillant, il acquit promptement une grande réputation, et il fut nommé précepteur du duc de Bourgogne en 1689. Membre de l'Académie en 1693, il fut ensuite Archevêque de Cambrai, et il gouverna ce diocèse avec un grand zèle et une grande prudence, jusqu'à sa mort, arrivée en 1715.

Si nous laissons de côté ses écrits étrangers à la Philosophie, et sa fameuse *Explication des Maximes des saints*, qui fut l'occasion de grands déboires et d'une grande gloire pour son auteur, les œuvres qui contiennent la pensée philosophique de Fénelon sont la *Réfutation du système du P. Malebranche*, le *Traité de l'existence de*

Dieu, et quelques lettres qui ont trait à des questions métaphysiques et religieuses, parmi lesquelles il y en a trois adressées au duc d'Orléans, où il parle de l'immortalité de l'âme, de la liberté, et de la nécessité du culte.

Bien que sa pensée coïncide généralement avec celle de saint Thomas, Fénelon cependant ne représente pas l'idée philosophique de saint Thomas avec autant de fidélité que Bossuet : comme celui-ci représente la tradition philosophique de saint Thomas, Fénelon représente la tradition philosophique de saint Augustin. Il n'en est pas moins vrai que l'Archevêque de Cambrai est aussi peu cartésien que l'Évêque de Meaux, et il n'hésite pas à dire : Je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes sur les matières de Philosophie.

On remarque en effet, chez Fénelon, principalement dans son *Traité de l'existence de Dieu*, de nombreuses idées, des formes de langage qui rappellent à la mémoire certains passages de saint Augustin sur les idées divines, sur la vérité immuable et sur la lumière éternelle dans laquelle nous voyons les choses. Il y a là une sorte de saveur ontologiste, malebranchienne, malgré *la Réfutation du système du P. Malebranche*, ouvrage où Fénelon réfute les théories philosophiques de l'auteur de la *Recherche de la vérité*.

Certaines de ses démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu, sont plus subtiles et brillantes que scientifiques et solides : l'une d'el-

les est la preuve ontologique, dont il admet la légitimité, et qui est peut-être le seul point de quelque importance où il s'éloigne explicitement de saint Thomas, pour se rapprocher de Descartes.

En résumé : Fénelon représente les traditions de la Philosophie chrétienne contre le mouvement cartésien ; mais en Philosophie, il montre une prédilection marquée pour saint Augustin, il penche vers l'ontologisme, et il se distingue par sa tendance à poser et à résoudre quelques problèmes philosophiques avec les formules de l'Évêque d'Hippone.

Dans des questions particulières, et principalement dans celles qui se rattachent à l'ontologisme, les idées et les solutions de l'Archevêque de Cambrai subissent l'influence de saint Anselme, de saint Bonaventure et de Gerson.

§ LXV. — LEIBNITZ, SA VIE ET SES ŒUVRES.

Ce grand philosophe naquit à Leipzig, en 1646. Son père, qui était professeur d'éthique à l'université de Leipzig, mourut quand son fils avait à peine six ans. Dès son âge le plus tendre, Leibnitz se consacra avec ardeur à l'étude de presque toutes les sciences ; la bibliothèque nombreuse et choisie de son père lui fut pour cela d'un grand secours. A dix-sept ans, il reçut le grade de docteur ; sa thèse portait pour titre : *Disputatio metaphysica de principio individui ;* il se mon-

trait, dès cette époque, plus disposé que ses contemporains à rendre justice à la Philosophie scolastique. Il alla ensuite à Iéna, où il compléta ses études, s'appliquant particulièrement à l'histoire et aux mathématiques. Dans cette ville, il devint membre d'une société à la fois philosophique et alchimiste connue sous le nom de *Societas quærentium.*

La protection du baron de Bosneburg, chancelier de l'électeur de Mayence, lui valut une place lucrative et honorable, qui lui permit de se consacrer à ses études, d'écrire et de publier quelques ouvrages qui ont trait à la jurisprudence, aux mathématiques et à la théologie.

A cette dernière classe appartient sa *Sacrosancta Trinitas per nova inventa logicæ defensa*, ouvrage écrit à l'instigation de Bosneburg qui s'était converti au catholicisme. Chargé d'une mission diplomatique par son protecteur, il alla à Paris où pendant trois ans il fut en communication avec les principaux savants de la cour de Louis XIV, entre autres avec Arnauld, Huygens, Malebranche, Pascal et Bossuet. On sait qu'il eut plus tard avec celui-ci une correspondance qui avait pour but la réconciliation des protestants et des catholiques, et le retour des premiers dans le sein de l'Église catholique.

Leibnitz visita aussi Londres, il voyagea à travers la Hollande, l'Allemagne, l'Italie, parcourant les bibliothèques et les archives, à la recherche de documents pour écrire l'histoire de la maison

de Hanovre, et remplir le vœu du duc de Brunswick, auprès de qui il s'était retiré après la mort de son premier protecteur, le chancelier de Mayence.

En 1700, Leibnitz fut appelé par le roi de Prusse pour présider l'Académie de Berlin fondée sur son conseil. Pensionné par Pierre le Grand, avec lequel il s'entretint en 1711, nommé conseiller aulique par l'Empereur d'Allemagne, honoré de tous et partout, Leibnitz mourut à Hanovre, d'un accès de goutte en 1716.

Leibnitz fut à la fois un grand philosophe, un grand mathématicien, un grand théologien, un grand historien, un grand érudit et un grand jurisconsulte. Ses œuvres, profondes et solides en général, sont très nombreuses et répondent à l'universalité de ses connaissances.

A la Philosophie appartiennent, outre les ouvrages dejà cités, beaucoup de travaux isolés contenus dans des lettres et dans des publications scientifiques, comme le *Journal des savants*, les écrits suivants : *De prima emendatione Philosophiæ et de notione substantiæ. — Tractatus de arte combinatoria cui subnexa est demonstratio existentiæ Dei ad mathem. certitudinem exacta. — Theses in gratiam principis Eugenii conscriptæ. — Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ouvrage écrit dans le but de réfuter l'*Essai* de Locke. — *Monadologie. — Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, traité auquel est généralement joint

une dissertation théologico-philosophique sous le titre de *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum cœteris perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam. — Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.*

Leibnitz écrivit peu de ses ouvrages en allemand : la plupart et les plus importants ont été écrits ou en latin, ou en français.

§ LXVI. — PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ.

Grâce au *Cogito, ergo sum* et à l'occasionnalisme, le cartésianisme, personnifié en Descartes, en Malebranche et en Spinoza, avait en quelque sorte mis à l'écart les principes de contradiction et de causalité. Leibnitz, pour combattre ces fausses et périlleuses tendances, rétablit l'importance scientifique du principe de contradiction, qui, joint au principe de la raison suffisante, et à l'affirmation de la causalité efficiente dans les créatures, jette à terre la thèse cartésienne, et restaure la thèse de la Philosophie scolastique sous ce double rapport. « Nos raisonnements », écrit le philosophe allemand, « sont fondés sur deux grands principes : le principe de contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui implique contradiction, et vrai ce qui est contradictoirement opposé au faux, et le principe de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne peut exister, et aucune affirmation être véritable,

sans qu'il y ait une raison suffisante pour que la chose soit ainsi et non d'une autre manière, bien que souvent ces raisons suffisantes des choses ne nous soient pas connues en particulier ». L'univers n'est pas un ensemble d'essences et de vérités arbitraires et changeantes ; au contraire ces essences sont ontologiquement liées et subordonnées les unes aux autres par la loi de continuité, — *natura non facit saltum*, — qui gouverne toute la série des êtres. Ces substances matérielles ne sont pas inertes et purement passives, comme le soutient le cartésianisme : loin de là, toute substance est active ou capable d'action, au point que l'essence des choses consiste précisément dans la force active et passive, qui se rencontre dans toutes les substances, bien qu'à des degrés différents. Le monde n'est pas un pur mécanisme, composé d'étendue et de mouvement local, comme disent les cartésiens : il n'est pas une nature passive et inerte ; il est une nature active et pleine de vie : *Toute la nature est pleine de vie.*

Cette vie, ajoute Leibnitz, n'appartient pas seulement à la pensée, comme affirme le cartésianisme ; elle appartient aussi aux corps. Cette doctrine détruit le dualisme radical, la séparation absolue que le cartésianisme établit entre l'esprit et la matière ; au dualisme absolu, mort et abstrait de Descartes, Leibnitz substitue le dualisme relatif, concret et vivant de la Philosophie scolastique.

Leibnitz reconnaît que « l'entendement de Dieu

est la région des vérités éternelles ». « Cependant, dit-il avec raison, il ne faut point s'imaginer, avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris, et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes ».

Les principes qui précèdent constituent la base et comme la source première de toute la Philosophie de Leibnitz, que nous allons essayer de résumer avec toute la clarté possible.

I. — *Monadologie.*

A cause de son originalité et surtout à cause de son rapport avec les autres parties de la Philosophie leibnitzienne, la monadologie, qui est une espèce de théorie cosmologique, mérite de tenir un rang à part dans l'exposé de cette Philosophie. Le monde entier est un ensemble de monades substantielles sans nombre, c'est-à-dire, de substances simples, actives, indépendantes et complètes, chacune dans son genre. Toutes les monades sont dotées de perception et d'appétit, et leur plus ou moins grande perfection, leur élévation ontologique dépend du degré de perception et d'appétit. A nous seulement il est donné de connaître cette gradation à un point de vue général, — on fait même rentrer dans cette classification, la monade primitive, Dieu ; — mais nous ne connaissons pas chacun des degrés qui constituent et qui dis-

tinguent entre elles les monades finies, dérivées de la monade primitive, particulièrement dans leurs rapports avec les monades inférieures : *Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque, vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe monas creata, eaque est vel ratione prædita, mens, vel sensu prædita, nempe anima, vel inferiori quodam gradu perceptionis et appetitus prædita, seu anima analoga, quæ nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus.*

Ainsi, outre la monade infinie et incréée, Dieu, il y a trois autres genres de monades que nous pourrions appeler monades intellectuelles, — esprits, anges, âmes raisonnables, — monades sensibles, — âmes des animaux, — et monades inconscientes dotées d'une vie imparfaite, — *anima analoga;* — ce dernier groupe embrasse toutes les monades inférieures, l'âme des bêtes, qui possèdent, comme on l'a dit, la perception et l'appétit, mais sans la conscience et la *perception* de ces phénomènes. La perception que l'on rencontre dans toutes les monades sans exception renferme la représentation de l'univers. Il y a plus : la perfection des monades finies ou infinies, conscientes ou inconscientes, est réglée par cette représentation de l'univers et par la perception qui l'accompagne, de telle sorte que la monade est d'autant plus parfaite qu'elle représente plus clairement l'univers, et que sa perception est plus

distincte. Outre la pensée et la sensation, et au-dessous, « il y a », dit Leibnitz, « une infinité de degrés de perception »; il y a des appétitions et des perceptions confuses et *infiniment petites*, il y a des perceptions et des appétitions plus ou moins analogues à certaines réminiscences confuses, à certains sentiments vagues, que l'homme éprouve lui-même, sans en avoir une conscience distincte.

Les monades finies « sont les véritables atomes de la nature », et elles constituent les éléments de toutes les choses; bien que distinctes, indépendantes et complètes chacune dans leur genre, celles qui ont un degré de perfection analogue s'unissent entre elles.

Toute substance matérielle, tout corps vivant ou non vivant, organique ou inorganique, pierre, plante, animal, homme, etc., est un agrégat de monades, de points métaphysiques, de substances simples, et, par conséquent, bien qu'elle constitue un seul individu *physique*, elle renferme plusieurs individus *métaphysiques*. La différence entre les substances organiques et animées, et les inorganiques et les inanimées, consiste en ceci, que dans les premières il y a une *entéléchie* supérieure, une *monade reine*, autour de laquelle les autres se groupent, se coordonnent et s'organisent spontanément; dans l'animal, par exemple, les monades qui constituent le corps se groupent et se coordonnent sous la direction de l'âme sensitive, qui est une *entéléchie* centrale, une monade d'ordre

supérieur et capable de diriger celles qui constituent le corps; dans les secondes, au contraire, dans les corps inanimés et inorganiques, les monades qui leur servent d'éléments appartiennent à un degré de perfection analogue et se maintiennent en équilibre sans qu'il y en ait une qui domine les autres.

Toutefois, il faut entendre ce manque de supériorité, d'une supériorité notable et sensible, sous peine d'admettre que l'auteur de la monadologie se contredit, car il enseigne non seulement que dans chaque organe d'une substance animée il y a une *entéléchie* ou monade prédominante, mais encore que toute monade appelle un corps organique correspondant, — *omnem monadam suum corpus organicum habere*, — et constitue en réalité un être vivant; *atque ita vivum constituere. Omnis monas creata est corpore aliquo organiço prædita, secundum quod percipit appetitque.*

Il est encore difficile de concilier entre eux certains textes de Leibnitz si on ne les interprète pas dans le sens de la génération substantielle des scolastiques, c'est-à-dire, en ce sens que chaque individu physique, chaque substance particulière, — pierre, élément, plante, animal, etc., — est un composé substantiel de diverses monades coordonnées entre elles, qui représentent la partie grossière et matérielle — *materia prima* — du composé, et d'une monade spéciale et supérieure qui les contient, les informe, — *forma substantialis, actus primus substantiæ*, — et les unifie, consti-

tuant ainsi *une* substance spécifique, — *unum per se*, — et *un* seul individu. Telle paraît être la véritable opinion de Leibnitz, comme l'indique le passage suivant : *Aliam longe esse unionem quæ facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum, sit unum substantiale, habens unam monadam dominantem, quam unionem, quæ facit simplex aggregatum, qualis est in acervo lapidum : hæc consistit in mera unione præsentiæ seu locali; illa in unione, substantiatum novum constituente, quod scholastici vocant unum per se, cum prius vocent unum per accidens.*

Pour peu que l'on prenne garde à ce texte, on verra que l'union *quæ facit unum substantiale*, dans le sens de Leibnitz, est identique à l'union substantielle des scolastiques, et que, pour Leibnitz, de cette union résulte une nouvelle substance, — *substantiatum novum constituente*, — d'une unité parfaite et substantielle, — *unum per se*, — ce qui est aussi le sentiment des scolastiques.

Ajoutez à cela que, pour Leibnitz comme pour les scolastiques, l'âme est, à proprement parler, non une substance, mais une forme substantielle et première, l'acte premier de la substance animée ou vivante : *Anima autem, proprie et accurate loquendo, non est substantia, sed forma substantialis, seu forma primitiva inexistens substantiæ, primus actus.* Il est donc indubitable qu'au moins pour les corps organiques, — plantes, animaux, hommes, — la théorie de Leibnitz est iden-

tique, au fond, à la théorie scolastique, et que, sous ce rapport, la monadologie du philosophe allemand implique la génération substantielle, la matière et la forme de la Philosophie scolastique.

Le monde étant un composé de monades et celles-ci étant essentiellement actives, il suit de là qu'il n'y a aucune substance, si imparfaite qu'on la suppose, qui soit absolument et purement passive, — *id quod passivum est nunquam solum reperiri*, — mais la passivité dans les choses créées est toujours accompagnée de quelque activité, et l'on peut dire qu'en cela même consiste la nature substantielle des choses créées, — *ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere.* Car si aucune de ces substances n'est purement passive et inerte, aucune non plus n'est purement active, — *vicissim nullam dari creaturam mere activam ;* — c'est là le propre de Dieu qui est acte pur. Outre l'activité primitive qui est, ou l'essence même de la chose, ou sa forme substantielle, il y a l'activité secondaire, c'est-à-dire, la tendance, l'effort à l'action, qui est comme intermédiaire entre la force primitive et l'action, — *inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit*, — laquelle, par conséquent, naît immédiatement de cette puissance active secondaire et non de l'activité primitive, c'est-à-dire, de la substance elle-même. Pour Leibnitz, en effet, les facultés de l'âme, de l'*entéléchie* principale, sont des forces secondaires et dérivées : « Je conçois les qualités ou les forces dérivatives,

ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entéléchie primitive ; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure ». Ces accidents, d'après Leibnitz, se distinguent de la substance : « Si les accidents ne sont point distingués des substances... pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications » ? On le voit, ces opinions sont parfaitement en accord avec la doctrine des scolastiques, particulièrement avec celle de saint Thomas [1]. Qui connaît à fond cette doctrine verra que la ressemblance s'étend encore à la plus grande partie de la Philosophie de Leibnitz qui nous reste à exposer.

Le monde a été tiré librement du néant par

1. On peut réduire toute cette théorie de Leibnitz aux conclusions suivantes de la Philosophie scolastique : *Operari sequitur esse, et omne quod habet substantiale esse habet quoque aliquam vim et operationem. — Omnis creata substantia includit simul actum et potentiam. — Solus Deus est actus purus, atque adeo excludit omnem potentiam et passivitatem. Præter formam substantialem quæ est actus primus, dantur in substantia formæ accidentales, sive vires et potentiæ quæ profluunt seu derivantur a forma substantiali, et a quibus immediate procedunt actiones vel operationes. — Ejusmodi vires seu potentiæ derivatæ tendunt ad operationem (potentia est propter actum) ex sua natura. — Nulla substantia creata est immediate activa. — In solo Deo identificantur actio et substantia. — Potentiæ seu vires agendi in creatis distinguuntur ab essentia. — Quædam accidentia distinguuntur realiter a substantia.*

Dieu : « L'essence de Dieu renferme les créatures éminemment, et a ainsi les idées de leur essence. Les effets sont toujours enveloppés virtuellement dans leur cause totale ». « Les effets de Dieu sont subsistants », c'est-à-dire, suivant l'expression des scolastiques : *terminus creationis est substantia.* L'entendement de Dieu « est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences ».

Mais voici un point important où Leibnitz s'écarte de l'enseignement de saint Thomas : il s'agit de l'*optimisme.* Nous citons les paroles mêmes de Leibnitz : « On peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence ; et que ceux qui, joints ensemble, produisent le plus de *réalité*, le plus de *perfection*, le plus d'*intelligibilité*, l'emportent... l'entendement le plus parfait ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant, Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux : autrement non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne serait pas content de lui-même, de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection, ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine » [1].

« L'espace est un ordre de coexistences, comme le temps est un ordre de successions », ce qui

1. Essais de Théod., p. 2', p. 375.

revient au *numerus et mensura motus secundum prius et posterius*, des scolastiques.

On doit donc « réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu » et distinct du corps ; on doit aussi réfuter l'opinion étrange de Newton qui regarde l'espace comme le *sensorium* ou l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses [1], opinion incompatible avec la toute-puissance et l'infinité de Dieu. « Puisque l'espace en soi est une chose idéale, comme le temps, il faut dire que l'espace hors du monde, est imaginaire, comme les scolastiques même l'ont bien reconnu ».

L'étendue ne constitue pas l'essence du corps, comme le prétend Descartes, car, sans compter que l'étendue ne suffit pas *pour rendre raison de toutes les propriétés du corps*, il faut admettre que, « il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement... il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir, celle de la substance, action et force ».

1. Après avoir réfuté cette doctrine de Newton sur l'espace, Leibnitz repousse et tourne en ridicule sa théorie et celle de ses partisans relative à la dépendance du monde à l'égard de Dieu : « M. Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion sur l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre ; autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps, par un concours extraordinaire, et même de la raccommoder, comme un horloger son ouvrage ». *Œuvres*, t. II, p. 414.

La matière, ajoute Leibnitz, doit se diviser en matière première et en matière seconde ; celle-ci qui est une substance complète, n'est pas purement passive, comme le soutiennent les cartésiens. La matière première est de soi purement passive, mais elle cesse de l'être dès qu'elle arrive à constituer une substance complète par le moyen *d'une âme ou une forme analogue à l'âme, une entéléchie première*, qui, unie à la matière *première*, fait du corps une substance complète, une essence spécifique.

On conclut de là que toute substance créée, soit spirituelle, soit corporelle, est essentiellement active, en ce sens qu'elle possède un principe actif essentiel, un acte premier, une force radicale, qui, unie à la matière, constitue la substance corporelle et en fait une *capacité primitive d'activité*, et « c'est ce principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle *âme*, *forme* substantielle dans les autres ».

Leibnitz combat avec beaucoup d'énergie la théorie des occasionnalistes : « Il s'en faut beaucoup », dit-il, « que la doctrine des causes occasionnelles augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature, et au contraire, les choses créées s'évanouissant en de pures modifications d'une unique substance divine, elle va à identifier Dieu, comme l'a fait Spinoza, avec la nature même des choses ; car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute marque distinctive, et enfin de toute raison et

principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre » [1].

Les monades ou substances créées sont par elles-mêmes le principe de toutes les modifications, de tous les mouvements et de toutes les actions dont elles sont le théâtre ; les mouvements et leur succession s'accomplissent dépendamment du principe de la raison suffisante, dans ce sens que toute modification, tout acte qui s'accomplit dans chaque monade, est l'effet de son état anérieur et le principe du suivant. Ainsi, « tous les évènements sont prédéterminés ; le présent est plein de l'avenir et chargé du passé ».

II. — *Psychologie.*

L'homme est une personne qui résulte « d'une vraie union entre l'âme et le corps » ; la première est la forme substantielle du second, et est ainsi le principe de l'unité de nature et de personne dans l'homme.

Quant à la création de l'âme voici la pensée de Leibnitz : « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé... Mais il me paraît encore convenable par plusieurs raisons qu'elles n'existassent alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées

1. *Œuvres*, t. I, p. 467.

de perception et de sentiment, et destituées de raison, et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir ; mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation »[1].

Bien que, entre l'âme et le corps, « la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne », cependant il n'y a pas de communication physique entre ces deux êtres ; chacun opère par lui-même et en lui-même avec une indépendance absolue, et sans qu'entre eux intervienne quelque causalité réelle et efficiente. Si des mouvements, des actes, des états déterminés de l'âme sont accompagnés et suivis de mouvement et d'états déterminés du corps cela tient à une *harmonie préétablie;* Dieu, en effet, connaissant par sa science infinie que la série des mouvements et des états qui se réaliseront dans l'âme A, correspond exactement à la série des mouvements et des états qui s'accompliront dans le corps B, a décrété leur union. Dans cette hypothèse, « l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel » ; qui se meut dans un accord parfait avec l'autre automate matériel, en vertu de la science,

1. *Essais de Théod.*, 1a p. 208.

de la prévision et de l'opération de Dieu, à peu près comme deux horloges peuvent marcher avec parfait accord, grâces aux calculs et à l'habileté de l'horloger.

L'observation intime, l'expérience sensible et la raison sont les sources principales de la connaissance humaine. L'âme humaine ne contient pas seulement la représentation plus ou moins claire de l'univers et des monades inférieures, mais, eu égard à sa nature spirituelle, elle exprime encore plutôt Dieu que le monde.

De là vient la lumière innée de la raison pour connaître certaines vérités, qui, sans être innées à proprement parler, sont comme les idées qui les constituent et dont elles expriment les relations, *virtualiter* innées, car il suffit que l'expérience et les sens excitent l'activité intellectuelle de l'âme pour qu'elles jaillissent, en quelque sorte, de sa substance : notre esprit, en effet, s'il n'est pas une portion de la Divinité, en est du moins une image : *Non pars est, sed simulacrum Divinitatis.*

III. — *Théodicée et Morale.*

L'idée de Dieu n'est pas innée, à proprement parler, et elle ne suffit pas, à elle seule, pour démontrer l'existence de Dieu, quoi qu'en dise Descartes. L'existence de Dieu, cependant, se démontre d'une façon aussi facile qu'évidente, par le moyen de preuves métaphysiques, morales et physiques : on peut même ajouter la preuve

ontologique, à la condition de la compléter, car dans les termes où la présente Descartes, elle est insuffisante et manque de valeur démonstrative.

Dieu est une monade, une substance qui existe *a se ;* qui implique nécessité absolue dans son essence et dans son existence : qui est infiniment supérieure en perfection à toutes les autres monades ; qui est transcendante à tout l'univers ; qui est le premier principe et la raison suffisante de tout ce qui existe, *per creationem ex nihilo*, et qui se trouve ainsi « hors de la suite ou série de ce détail de contingences, quelque infini qu'il pourrait être ».

Dieu est à la fois essence infinie, intelligence infinie, volonté infinie. Comme essence infinie, il « est la source des possibilités comme des existences ; des unes par son essence, des autres par sa volonté » ; comme intelligence infinie, il se connaît lui-même et il connaît toutes les choses possibles et existantes dans sa propre essence.

Les vérités éternelles qui se rapportent aux essences des choses ont une certaine réalité objective qui répond à leur possibilité, fondée sur l'être même de Dieu, sans lequel rien ne serait possible, et, par conséquent, « il ne faut pas s'imaginer que les vérités éternelles... dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris » ; elles sont, au contraire, nécessaires et immuables, comme les essences des choses et les idées divines qui leur servent de fondement.

Si toutes les choses dépendent de Dieu quant à l'essence et à la possibilité, il est clair aussi qu'elles en dépendent, et d'une manière encore plus complète, s'il se peut, quant à l'existence et à l'opération. Quant à l'existence, parce que la volonté de Dieu leur donne librement l'être et les y conservent. Quant à l'opération, car Dieu concourt à l'action des créatures, et cela d'une manière *immédiate*, spéciale, propre à Lui ; en influant non seulement sur la production de l'acte, mais encore sur le *mode* et la qualité de l'acte, suivant qu'il est libre ou nécessaire [1].

1. « Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus sed etiam a voluntate. Et quidem in *existendo*, dum omnes res a Deo libere sunt creatæ, atque etiam a Deo conservantur ; neque male docetur conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole procedit ; etsi creaturæ nec ex Dei essentia, neque necessario promanent. *In agendo* res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quæ utique a Deo manare debet. Concursus autem Dei, etiam ordinarius seu non miraculosus, simul et immediatus est et specialis. Et quidem *immediatus*, quoniam effectus non ideo tantum dependent a Deo, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa : *specialis* vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed etiam ad existendi modum et qualitates ». *Causa Dei asser.*, etc., n. 9.

Comme on le voit, ce passage de Leibnitz contient la théorie de saint Thomas sur la matière, et on croirait, en le lisant, lire un article de la *Somme*. Les derniers mots du philosophe allemand sont un écho fidèle de la pensée de saint Thomas, lorsqu'il écrivait : « Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus fieri vult ».

Dieu est parfaitement libre par rapport aux choses finies ; son objet est toujours le bien véritable, jamais le bien apparent, comme cela arrive parfois dans la volonté finie. Bien que Dieu ne puisse pas errer dans son choix, et par conséquent mal choisir, cela, loin de nuire à sa liberté, révèle de sa part une plus grande perfection.

« La volonté tend au bien en général », et elle dirige ses actes vers ce bien comme vers sa fin dernière et sa perfection suprême, et « la suprême perfection est en Dieu ».

Outre la spontanéité qui convient à la volonté en tant que volonté et tendance au bien intellectuel, la volonté comme liberté exige la délibération ; sans faculté de délibérer et de choisir entre plusieurs biens possibles, il n'y a pas de liberté.

Néanmoins, cette faculté d'élection, cette indifférence, ne doit pas être regardée comme une indifférence de parfait équilibre, purement passive ; « la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet », et l'on peut même dire que la volonté humaine, au moment où elle choisit, se trouve déterminée par diverses causes secondes (inclinations naturelles, circonstances de lieu et de temps, passions, etc.), et par Dieu comme cause première de tout acte, sans que pour cela sa liberté soit détruite, car, si l'acte se pose certainement, il ne se pose pas d'une manière nécessaire et fatale. Ecoutons Leibnitz sur ce point délicat et nous reconnaîtrons la concordance de sa

doctrine avec celle de saint Thomas : « Si la prescience n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets et de la suite des causes, que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre ; il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne »[1]. *Actio ad quam Deus movet*, disent les partisans de la prédestination gratuite et de la prémotion physique, *vel quam Deus decrevit, infallibiliter ponitur, sed non necessario.*

Le mal en tant que mal n'a pas de cause efficiente, mais bien plutôt une cause défaillante, parce qu'il n'est que la privation de quelque perfection.

Le fondement général, la raison suffisante primitive du mal, c'est la limitation native des êtres créés, et comme cette limitation est essentielle à toute créature, il suit de là que, bien que l'existence actuelle et réelle du mal soit contingente et non nécessaire, cependant, son fondement,

1. *Essais de Théod.*, 1e, p. n. 43.

c'est-à-dire la possibilité du mal, est nécessaire : *Fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia.*

Le mal est : *métaphysique*, c'est l'imperfection elle-même plus ou moins grande de chaque être créé, sa limitation ; *physique*, c'est le manque des perfections physiques propres à un être, comme la cécité, l'ignorance, la maladie, etc. ; *moral*, c'est la faute, le défaut de moralité dans l'acte humain.

La notion de *mal* convient plus rigoureusement au mal moral qu'au mal physique ou métaphysique ; il s'oppose directement aux attributs de Dieu, il peut être seulement l'objet de sa volonté permissive, non de sa volonté directe, et Leibnitz ajoute : « *Unde Thomas de Aquino, post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quædam mala fieri, ne multa bona impediantur* » [1].

Dieu concourt à la production et à l'existence des actions moralement mauvaises de l'homme, en ce qu'elles ont de bon, c'est-à-dire, quant à leur réalité positive, mais non en ce qu'elles ont de mauvais, c'est-à-dire, quant à la privation d'ordre moral, laquelle procède non de la causalité de Dieu, mais de la faiblesse et de la défaillance de la cause créée : *ita bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturæ.*

1. *Causa Dei ass. per just.*, num. 34.

§ LXVII. — CRITIQUE.

La Philosophie de Leibnitz représente une réaction et une lutte contre le sensualisme de Locke, et avant tout, une réaction et une lutte contre les principales tendances du cartésianisme. C'est aussi une réaction contre le mécanisme de Descartes, une réaction contre l'ontologisme de Malebranche, une réaction contre le panthéisme de Spinoza, dérivations partielles du cartésianisme, une réaction enfin contre le principe rationaliste déposé en germe dans la doctrine de Descartes et développé par ses successeurs.

Tandis que ceux-ci prétendent marcher par eux-mêmes et s'en tenir à la raison individuelle indépendamment de toute autorité, condamnant à l'oubli et même au mépris, la tradition philosophico-chrétienne, spécialement la tradition philosophico-scolastique, Leibnitz, non seulement respecte et loue les représentants de cette tradition, mais encore adopte ses solutions philosophiques ; car si dans les écrits de Leibnitz on rencontre fréquemment des citations et des éloges des scolastiques, on y trouve encore plus souvent des théories, des opinions et des solutions propres à la Philosophie scolastique. A l'exception de ses théories sur l'optimisme, sur l'harmonie préétablie, sur l'origine de l'âme raisonnable et sur quelques points de la Monadologie, à peine ren-

contre-t-on chez lui quelque thèse importante qui ne soit pas en parfait accord avec la Philosophie scolastique, et spécialement avec la doctrine de saint Thomas. Ainsi la Philosophie de Leibnitz peut être regardée comme une conception éclectique, dans laquelle, à côté de quelques théories plus ou moins originales, de quelques idées plus voisines de la doctrine de Descartes et de Locke, prédomine l'élément scolastique en général et, en particulier, la conception philosophique de saint Thomas. On peut dire que la doctrine de l'Ange de l'École servit de guide et de boussole à Leibnitz dans ses spéculations philosophiques, et surtout dans sa théologie, dont nous n'avons pas parlé, à dessein. Le génie profond, chrétien, universel de saint Thomas, semble exercer une sorte de fascination sur le génie profond, encyclopédique, chrétien de Leibnitz, et on découvre entre ces deux grands penseurs une certaine sympathie. Ritter reconnaît l'influence prépondérante que la scolastique, et particulièrement la doctrine de saint Thomas exerça sur l'esprit et sur l'éducation scientifique de Leibnitz : « Il avait dès sa jeunesse étudié avec ardeur la Philosophie scolastique. Elle a exercé incontestablement une action assez profonde sur son éducation philosophique. Il continua jusque dans les derniers temps de sa vie d'en faire un si grand cas que, selon lui, quiconque ne parlait pas en théologie la langue scolastique, ne s'exprimait pas exactement. Il n'a pas sans doute approfondi avec un

zèle égal tous les systèmes de la Philosophie scolastique ; c'était principalement le système de Thomas d'Aquin qui lui servait de guide ».

Il faut reconnaître, cependant, que la conception philosophique de Leibnitz renferme des défauts et des erreurs qui affaiblissent sa valeur scientifique ; on y trouve aussi quelques tendances très dangereuses. Sa théorie optimiste refuse des limites irrationnelles à la puissance infinie de Dieu. L'harmonie préétablie est une hypothèse dénuée de tout fondement, une invention poétique bien plus qu'une théorie philosophique, bien qu'elle n'ait rien de commun avec l'occasionnalisme, quoi qu'on en ait dit. Pour l'occasionnalisme, Dieu est le principe efficient des actes de l'âme et du corps ; dans l'harmonie préétablie, au contraire, les actes de l'âme procèdent de l'âme comme de leur principe et de leur cause efficiente, et les actes du corps procèdent du corps.

Malgré les efforts que fait l'auteur de la Monadologie pour sauver la liberté humaine et la contingence des phénomènes, il est certain que sa théorie sur les rapports logiques et nécessaires, qui existent dans la série des actes et des manifestations de l'activité de chaque monade, conduit au fatalisme et au déterminisme.

Cependant, le défaut le plus grave, en même temps que le danger le plus grand de la Philosophie leibnitzienne consiste à ouvrir la porte à l'évolutionnisme et au transformisme. En affirmant,

dans la Monadologie, que les monades constituent une série dans laquelle la distance de l'une à l'autre est infiniment petite, afin d'éviter ainsi toute transition appréciable, — *natura non facit saltum*, — en supposant que le repos est un mouvement infiniment petit, et l'obscurité une lumière infiniment petite, Leibnitz est bien près d'effacer la distinction essentielle et spécifique entre les êtres, et il met le pied sur le terrain évolutionniste. Ce péril augmente, et ce qui était seulement une tendance devient une déduction logique et nécessaire, avec la théorie du philosophe allemand sur l'origine de l'âme humaine. Si, en effet, l'âme humaine a préexisté comme âme sensible ; si elle a acquis la raison postérieurement à son existence substantielle comme âme ; si enfin, elle est passée de la condition et de l'état d'âme sensitive et animale, à l'état et à la condition d'âme raisonnable et humaine, comme le pense Leibnitz, le transformisme est une vérité, et la gradation cosmologique des êtres doit être expliquée par le moyen de la théorie évolutionniste. Si cette théorie peut expliquer le passage du règne sensible au règne raisonnable, il n'y a aucune raison pour nier la possibilité du passage évolutionniste du règne minéral au règne végétal, et de celui-ci au règne animal. Il est incontestable que la théorie de Leibnitz sur l'âme humaine, jointe à sa théorie monadologique, contient le germe du darwinisme contemporain.

On sait que, dans sa lutte contre Locke, Leibnitz

résumait toute sa théorie idéologique dans l'apophtegme suivant: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* Il est inutile de faire observer que l'idée contenue dans les derniers mots appartient à la Philosophie scolastique, qui, en employant cet axiome, l'entendait dans le même sens que Leibnitz, et encore avec plus de rigueur, comme on le voit clairement par la théorie généralement adoptée sur la nature et les fonctions de l'entendement agent.

Nous avons déjà dit que si entre Leibnitz et saint Thomas, il y a affinité de doctrine sur le terrain purement philosophiqne, cette affinité est encore plus complète sur le terrain théologique; elle devient alors presque de l'identité. C'est ce qui a lieu aussi touchant le problème philosophico-théologique de l'harmonie de la Révélation avec la raison naturelle, de la Philosophie avec la Théologie. Leibnitz résout ce problème fondamental dans le même sens que saint Thomas, et son *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, peut être regardé comme un commentaire du Docteur Angélique sur cette matière et particulièrement des premiers chapitres de la *Summa contra gentiles* [1]. Le traité du philosophe alle-

1. En parlant dans ce discours de la possibilité des miracles et de ce que les scolastiques appelaient la *puissance obédientielle* des créatures, Leibnitz repousse l'opinion de ceux qui supposaient que Dieu peut communiquer aux créatures la faculté de créer, et dans cette question secondaire, comme dans une foule d'autres, il y a un accord parfait entre le philosophe allemand et saint Thomas qui, comme on sait,

mand: — *Causa Dei asserta per justitiam ejus*, — est aussi un programme de théologie tiré de la *Somme* de saint Thomas.

En revanche, quelques-unes de ses idées ont servi de point de départ à certains systèmes hétérodoxes et à des théories panthéistes et rationalistes de nos jours. Ainsi en est-il, par exemple, pour la distinction qu'il établit entre la *perception* (pensée, idée inconsciente), commune à toutes les monades, et l'*aperception* (pensée, représentation consciente), qui convient à d'autres monades, et à quelques-unes mêmes suivant les circonstances et les temps, distinction qui suggéra à Hartmann sa fameuse théorie, et qui contient en germe toute sa *Philosophie de l'Inconscient* [1].

Ce n'est pas seulement sur Hartmann que s'est

pense que Dieu ne peut communiquer à aucune créature la faculté de créer. « Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *miracle*, et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature. Les scolastiques appellent cette faculté une *puissance obédientielle*, c'est-à-dire, que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas, quoique ces scolastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens pour impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la créature la faculté de créer ». *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, num. 3.

1. C'est ce que reconnaît explicitement Hartmann lui-même, quand il écrit : « Je suis heureux de reconnaître que la lecture de Leibnitz m'a suggéré la première idée des recherches que je poursuis ici ». *Philosophie de l'Inconscient*, Introd., p. 19.

exercée l'influence des idées de Leibnitz. On l'observe également chez d'autres philosophes modernes, mais principalement chez Herbart, dont la conception métaphysique peut être regardée comme une reproduction, quoique modifiée et retouchée, de la théorie modadologique de Leibnitz. Sans qu'il soit nécessaire d'appeler Leibnitz, comme le fait Durdik, le véritable géant de la Philosophie allemande, s'il s'agit de son influence, car il y a eu d'autres philosophes dont l'action a été plus universelle et plus puissante, on peut cependant lui décerner cette épithète si nous nous en tenons au fond et à la valeur de sa Philosophie. Cette Philosophie, sauf quelques idées plus ou moins erronées, inexactes ou mal fondées, a le mérite incontestable, et presque unique chez les philosophes allemands, d'harmoniser la Philosophie chrétienne avec la Philosophie moderne, en ce que celle-ci a de bon et de réellement progressif; de cultiver et de perfectionner toutes les sciences, sans établir un antagonisme funeste entre la science humaine et la religion catholique; d'élever enfin l'édifice majestueux de la Philosophie, orné, partiellement renouvelé et embelli sur la base large et solide de la Philosophie des scolastiques et principalement de celle de saint Thomas. « Si l'on demande, dit Ritter, lequel de ces éléments a le plus contribué à l'ensemble de ses idées ultérieures, on ne peut méconnaître que le premier rang appartient aux systèmes de Thomas d'Aquin et de Descartes ».

L'historien allemand entend placer Descartes sur le même plan que le Docteur Angélique, mais pour quiconque a lu les écrits de Leibnitz et connaît également les œuvres de saint Thomas, il est clair et indiscutable que l'influence exercée par celui-ci sur la doctrine de celui-la, est bien plus grande que celle du philosophe français.

Ce n'est pas seulement la pensée de saint Thomas qui apparaît fréquemment dans le fond de la Philosophie de Leibnitz ; on y retrouve aussi les idées de plusieurs scolastiques et celles d'Aristote. Le grand péripatéticien, et les scolastiques en général, ont été réhabilités, pour ainsi dire, par Leibnitz. Dans les commencements de sa vie littéraire et scientifique, bien qu'il se laissât entraîner par le courant qui dominait à cette époque contre Aristote et les scolastiques, il sut cependant se contenir dans certaines limites, puis plus tard il se déclara plus ou moins contraire à ces aveugles préjugés antiaristotéliciens et antiscolastiques, et il ne craignit pas d'entreprendre en faveur d'Aristote et des scolastiques, une sorte de réhabilitation, dont on aperçoit déjà les germes dans la préface et dans les notes qu'il mit au livre de Nizzoli et dans sa lettre, *De Aristotele recentioribus reconciliabili.*

En résumé : à ce point de vue, le système philosophique de Leibnitz peut être regardé comme l'antithèse du système de Descartes. Celui-ci rejette l'élément traditionnel et prétend élever tout l'édifice philosophique sur une base purement

individualiste; le philosophe allemand au contraire est une sorte d'éclectique de génie chez lequel la vieille Philosophie grecque, la Philosophie patristique, la Philosophie scolastique et la Philosophie moderne occupent le rang qu'elles méritent d'occuper. Ce n'est point là le seul point important où Leibnitz s'éloigne de Descartes, ni la seule antinomie fondamentale que l'on découvre entre leurs systèmes. En cosmologie, il n'y a presque rien de commun entre le mécanisme cartésien et le dynamisme leibnitzien, et dans l'ordre philosophico-théologique, Leibnitz substitue au semi-rationalisme de Descartes un *harmonisme* supérieur et bien plus compréhensif. L'auteur de la Monadologie, en écrivant son *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, écrivait la réfutation la plus concluante du *Discours sur la méthode* du philosophe français.

§ LXVIII. — CONTEMPORAINS DE LEIBNITZ EN ALLEMAGNE.

Bien que le nom de Leibnitz ait éclipsé celui de ses contemporains dans tous les pays allemands, chose très naturelle, à cause de l'incontestable supériorité de son génie, cependant on ne doit pas passer sous silence les noms de Puffendorf, de Tschirnhausen et de Thomasius.

a) Le baron *Samuel de Puffendorf* (1632-1694), fils d'un pasteur protestant, n'est pas un philo-

sophe, à proprement parler, mais il a eu une certaine action sur la marche de la Philosophie, grâces à ses travaux sur le droit et sur la morale. Amalgamant en quelque sorte les théories de Grotius et d'Hobbes, il enseigne que la sociabilité humaine tire son origine de l'amour de soi, car, si d'un côté, cet égoïsme pousse l'homme à chercher la société de ses semblables pour satisfaire et combler tous ses besoins (Grotius), d'un autre côté, ce sentiment le porte à lutter contre les autres individus qui diminuent ses moyens d'existence (Hobbes), lutte qui doit être modérée et réglée par la société.

Ces deux aspects de l'égoïsme comme principe de la société, entraînent, de la part des associés, l'obligation de procurer l'établissement de liens sociaux, devoir fondamental duquel dérivent tous les autres devoirs, soit juridiques, soit moraux.

Puffendorf applique au droit et à la morale le semi-rationalisme que Descartes avait appliqué à la Philosophie en général. Cette tendance séparatiste, et la tendance utilitaire que renferme sa théorie sociale, constitue le caractère dominant de la doctrine de Puffendorf.

b) *Valther Tschirnhausen* (1651-1708), mathématicien et physicien éminent, suivit la direction rationaliste du cartésianisme ; il attaqua avec âpreté et avec mépris l'ancienne Philosophie, et dans sa *Medecina mentis sive artis inveniendi præcepta generalia*, il penche vers l'empirisme baconien.

c) *Christian Thomasius* (1655-1728) cultiva principalement la morale, le droit et la logique. Dans la morale et dans le droit, il suivit généralement la doctrine de Puffendorf, comme on le voit dans ses *Institutionum jurisprudentiæ divinæ libri tres, in quibus fondamenta juris naturalis secundum hypotheses Puffendorfii perspicue demonstrantur*, et aussi dans son *Introductio in Philosophiam moralem*. Cependant, dans les dernières années de sa vie, il s'écarta de Puffendorf en des points importants, et il affirma que le droit naturel ne comprend que les préceptes négatifs qui se rapportent aux actes extérieurs. Dans ses traités de logique, il accorde une importance spéciale au sens commun, et il est à cet égard comme le précurseur de l'école écossaise. Il traite avec un grand mépris Aristote et les scolastiques ; il répète contre eux les anecdotes et les accusations des philosophes de la Renaissance, particulièrement de Patrizzi. Il est un de ceux qui ont le plus contribué à ces sortes de diatribes et à ce mépris routinier dont la Philosophie d'Aristote et la scolastique ont été l'objet de la part de la foule de ces faiseurs de manuels à la Genovesi et à la Vernei, pour lesquels il n'y avait d'autre Philosophie digne de ce nom que celle de Descartes et de Bacon, et d'autre logique que l'*Ars Cogitandi* de Port-Royal.

On ne doit pas confondre ce Thomasius avec son père, Jacques Thomasius, qui fut l'un des principaux maîtres de Leibnitz. A coup sûr, il ne

transmit pas à son illustre élève, le mépris et la haine aveugle qu'il nourrissait à l'endroit des philosophes grecs et des scolastiques. Ce philosophe, après avoir rendu grâces à Dieu de ce qu'il l'avait préservé des erreurs de Platon, d'Aristote, des stoïciens et des scolastiques, reproche à ces derniers d'avoir exagéré les forces de la volonté humaine et de la raison au détriment des dogmes chrétiens, en particulier du dogme du péché originel. Pour prouver cette thèse et d'autres semblables, il écrivit différents opuscules; l'un d'eux porte ce titre significatif : *De Causis ineptiarum barbari œvi scholastici.*

§ LXIX. — KIRCHER.

Le P. Athanase Kircher fut aussi contemporain et compatriote de Leibnitz. Sans être, dans la rigueur du mot, un philosophe, et sans avoir écrit sur ce point aucun ouvrage important, il mérite cependant que l'on fasse mention de son nom et de ses écrits dans une histoire de la Philosophie.

Le XVII[e] siècle offre peu d'écrivains qui aient eu des connaissances aussi variées et aussi étendues, et une fécondité aussi grande que le P. Kircher. Il était né aux environs de Fulda le 2 mai 1602, et il mourut à Rome à l'âge de soixante-dix-neuf ans.

Une preuve de la fécondité de cet illustre jésuite

se trouve dans les neuf volumes in-folio qui com posent ses œuvres, dont quelques-unes sont inédites ; on y découvre aussi les signes d'une érudition vraiment encyclopédique, qui embrasse toutes les sciences et presque tous les arts alors connus. Mais la profondeur et l'exactitude des idées ne répondent pas à l'étendue et à la variété des connaissances. A côté de quelques découvertes physiques et mathématiques, d'observations curieuses, de certaines idées plus ou moins originales, on trouve chez le P. Kircher, et à foison, des idées arbitraires, étranges parfois jusqu'à l'extravagance. Les titres mêmes de ses ouvrages montrent sa tendance au paradoxe [1].

Un témoignage de cette tendance fut l'importance qu'il donna à la doctrine de Lulle et à son fameux *Ars magna*, au point d'écrire un gros volume dans le but de renouveler la doctrine lullienne. Le jésuite allemand poussa bien plus loin que le franciscain de Majorque, la manie des combinaisons de termes, d'idées, de modes de détermination ; ainsi, d'après lui, il n'y a pas moins de 6.561 manières de prouver l'existence de Dieu.

Tous les travaux de Kircher ne sont pas atteints de ces défauts, au moins à un tel degré. En histoire, en philologie, en archéologie, dans les ma-

1. Citons comme exemples les titres suivants : *Iter extaticum cœleste. Turris Babel sive Archontologia.* — *Sphinx mystagogica.* — *Ars magna lucis et umbræ*, etc., etc.

thématiques, et surtout dans les sciences physiques, ses livres sont remplis de pensées solides et exactes, d'idées utiles et scientifiques. Buffon et plusieurs autres naturalistes ont exploité les œuvres du P. Kircher dans lesquelles, — particulièrement dans le *Mundus subterraneus* et dans l'*Ars magna lucis et umbræ*, — on rencontre les principes et les matériaux de certaines théories physiques, chimiques et géologiques, que des écrivains postérieurs ont données comme originales et leur appartenant en propre.

En ce qui a trait à la Philosophie proprement dite, il est certain que Kircher professe les idées de la Philosophie scolastique, ce qui est une preuve de plus que cette Philosophie n'est point opposée à l'étude des sciences physiques et naturelles. Qu'il s'agisse des sens, de l'imagination, de l'entendement agent et possible, de l'origine et de la nature des idées, de l'essence, des attributs et de l'immortalité de l'âme, etc., le P. Kircher s'en tient aux solutions de la Philosophie scolastique.

Il est bon de remarquer que ses réminiscences et ses tendances lulliennes, unies à sa manie de trouver partout des relations, des proportions et des analogies, l'entraînent plus d'une fois à des formules qui, prises isolément, ont une certaine saveur panthéiste, qu'elles perdent à cause du contexte et de l'esprit général qui anime les écrits de Kircher. Ainsi, il ne se borne pas à admettre, comme Lulle, une forme universelle, mais il pré-

tend que Dieu est cette forme universelle, catholique, comme il l'appelle. — *Deus forma rerum catholica* — ou, à tout le moins, la forme absolue des formes substantielles des choses finies : *Non est igitur Deus forma terræ, aeris..., sed formæ ipsius terræ, aeris, aquæ absoluta forma.... Ipse enim (Deus) forma operis sui, se dedit mundum sensibilem.*

Kircher peut être regardé comme le foyer dans lequel se reflètent le fond de la Philosophie scolastique, les combinaisons de Lulle, l'activité fébrile de la Renaissance et les aspirations naturalistes et expérimentales de la science moderne. Il s'agit ici d'un écrivain chez qui l'imagination l'emporte sur la raison ; la connaissance empirique sur la connaissance philosophique ; l'érudition sur le génie, et chez qui, enfin, la masse et la variété des connaissances sont en partie stérilisées par le manque de profondeur, de solidité, et surtout de méthcde scientifique.

§ LXX. — DISCIPLES DE LEIBNITZ.

Le principal représentant du mouvement suscité par Leibnitz fut son compatriote Wolff qui naquit à Breslau en 1679, et mourut à Halle en 1754. Wolff systématisa la Philosophie de Leibnitz disséminée dans une foule d'écrits.

Wolff suit habituellement la doctrine de Leibnitz, il s'en éloigne cependant quelquefois. Ainsi,

il n'admet pas que, dans les monades inférieures aux âmes, il y ait perception ou représentation, et il regarde l'harmonie préétablie comme une hypothèse peu acceptable. Mais là où il s'éloigne le plus de l'esprit de son maître, c'est dans l'appréciation de la tradition philosophico-chrétienne et de la valeur scientifique de la scolastique injustement attaquée par Wolff. En outre, Wolff dénature grandement les idées de Leibnitz, il cherche à les amalgamer avec d'autres, il les noie dans un flot de paroles ; aussi est-il bien plutôt un philosophe éclectique qu'un disciple de Leibnitz.

Les écoles publiques, particulièrement en Allemagne, suivirent longtemps la classification des parties de la Philosophie faite par Wolff. En outre, l'enseignement étant donné à l'aide de manuels tirés des écrits de Wolff, il en résulta que sa Philosophie relégua en quelque sorte dans l'ombre le nom et la Philosophie de Leibnitz et devint prédominante dans les écoles.

La Philosophie de Wolff eut ses ennemis comme ses partisans et ses défenseurs. Parmi ces derniers on peut citer les écrivains suivants qui suivirent, pour la plupart, les principes philosophiques de Leibnitz d'une manière plus ou moins complète :

a) *Bülfinger*, professeur de Philosophie à Tubingue, publia les ouvrages suivants : *Commentationes philosophicæ de origine et permissione mali, præcipue moralis. — Commentatio hypo-*

thetica de harmonia animi et corporis humani; maxime præstabilita ex mente Leibnitzii.

b) *Hansch* (1683-1752), qui écrivit *Selecta moralia*, et un *Ars inveniendi*, mérite d'être compté parmi les disciples les plus fidèles de Leibnitz et les plus indépendants de l'influence de *Wolff*, influence qui se fait bien plus sentir chez les auteurs suivants :

c) *Thümming* est auteur *d'Institutiones philosophiæ Wolfianæ*, et de quelques autres ouvrages écrits dans le même esprit.

d) *Canz*, qui naquit à Tubingue (1690-1753), écrivit un ouvrage qui a pour titre *Philosophiæ leibnitzianæ et wolfianæ usus in theologia*, sans compter son *Ontologia*, et quelques autres écrits philosophiques.

e) *Knutzen*, qui écrivit sur l'immortalité de l'âme, outre quelques ouvrages élémentaires de Philosophie.

f) *Baumgarten* naquit à Berlin (1714-1762), et il mérite une mention particulière, parce qu'il est le premier qui ait écrit un traité spécial sur l'esthétique, qu'il regarde comme une branche de la Philosophie. Son disciple *Meier*, qui écrivit la vie de son maître, développa aussi sa doctrine.

g) *Reimarus*, professeur à Hambourg, sa patrie (1694-1765), est l'auteur d'une *Théorie de la raison, ou méthode pour faire bon usage de la raison dans l'étude de la vérité*, et d'autres traités spéciaux sur l'instinct des animaux et sur les vérités les plus importantes de la religion naturelle. Il y

laisse déjà percer ses idées contre la divinité du christianisme [1].

h) *Baumeister* (1708-1785). Outre quelques traités élémentaires de Philosophie wolfienne, il écrivit une *Historia doctrinæ de mundo optimo*.

i) *Ploucquet* (1716-1790), professeur de Tubingue, est l'auteur de plusieurs ouvrages philosophiques, parmi lesquels on distingue pour son originalité celui qui a pour titre: *Principia de substantiis et phænomenis; accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui præmittitur commentatio de arte characteristica universali*.

§ LXXI. — ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ.

La Philosophie de l'auteur de la Monadologie eut ses adversaires, non seulement sous la forme que lui donna Wolff, mais encore en elle-même

1. Reimarus a été surtout rendu célèbre par les fameux *Fragments de Wolfenbüttel*, publiés par Lessing dans le dernier tiers du siècle dernier. La publication de ces *Fragments* fut une véritable déclaration de guerre aux Livres saints; elle fut en même temps le point de départ de l'exégèse théologico-rationaliste et purement naturaliste qui domine en Allemagne. Sous ce rapport, Reimarus mérite le titre de premier auteur de la guerre faite au Christianisme et à son divin fondateur, depuis Lessing jusqu'à Renan. On sait que les fameux *Fragments de Wolfenbüttel*, étaient des extraits tirés d'un ouvrage que Reimarus laissa manuscrit, sous le titre significatif de : *Schutschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*.

et abstraction faite des idées wolfiennes. Sous le premier rapport, l'attaque est représentée par Lange, car, comme le dit Tennemann, « l'envie et le fanatisme suscitèrent contre Wolff un ennemi périlleux dans la personne de Jean Joachim Lange ». Ce piétiste qui enseigna la théologie à Halle de 1709 à 1744, prêcha la croisade contre Wolff et sa Philosophie, qu'il accusait de mettre en péril l'ordre social et l'ordre religieux, et même de conduire à l'athéisme, comme on le voit dans sa *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum.* Lange communiqua son animosité à plusièurs de ses collègues, entre autres, à *Stralher*, qui écrivit contre Wolff, et à *Muller ;* et il obtint à la fin que l'on défendît l'enseignement de la doctrine Wolfienne dans les facultés de théologie.

Mais la Philosophie de Leibnitz eut des adversaires directs, qui méritent d'être mentionnés. Parmi les étrangers qui attaquèrent Leibnitz, sans parler du P. Lami qui réfute l'harmonie préétablie et quelques autres points de la doctrine leibnitzienne dans son *Traité de la connaissance de soi-même*, il faut distinguer Bayle et Clarke. Sous le couvert de son scepticisme, le premier attaqua quelques points importants de la Philosophie de Leibnitz, et principalement sa théorie sur l'origine du mal, sa doctrine sur la liberté humaine.

Clarke engagea une polémique intéressante avec Leibnitz, qui prit fin seulement avec la mort de celui-ci. Dans cette polémique, le philosophe an-

glais attaque les opinions de son adversaire sur les atomes, le vide, la nature et les conditions de la liberté, la nature du miracle, la nature de l'espace : ce fut même ce dernier point qui donna lieu à la discussion, Clarke ayant entrepris de soutenir l'opinion de Newton sur l'espace comme *sensorium* de Dieu, opinion combattue par Leibnitz.

Parmi les compatriotes de Leibnitz qui cherchèrent à se frayer une voie à part, et qui repoussèrent quelques points de sa Philosophie, il faut citer :

a) *Jean François Buddée* (1667-1729), qui répandit dans son pays une espèce d'éclectisme indépendant, hostile même au fond de la doctrine leibnitziano-wolfienne. Ses idées furent assez favorablement accueillies, si l'on en juge par les nombreuses éditions de ses œuvres philosophiques parmi lesquelles on distingue ses *Elementa Philosophiæ practicæ*, et ses *Elementa Philosophiæ instrumentalis :* il y réfute un grand nombre de théories de Leibnitz. Buddée publia aussi quelques traités touchant l'histoire de la Philosophie qu'il avait le dessein d'écrire, mais il n'exécuta pas ce projet qu'il légua, pour ainsi dire, à son disciple favori Brucker qui le mena à bon terme.

b) *Nicolas Jérôme Gundling* (1671-1729), suivit aussi une direction indépendante de Leibnitz, et il attaqua quelques-unes des théories de son compatriote dans ses différents opuscules philosophiques, particulièrement dans celui qui porte pour

titre : *Chemin pour arriver à la vérité.* Gundling, en s'écartant de Leibnitz, se rapproche de Locke : il fut l'un des écrivains les plus féconds de son temps, il paraît dominé par la manie de présenter les philosophes anciens comme autant d'athées implicites ou explicites, et cette manie le poussa à écrire un livre : *De l'athéisme de Platon.*

c) *Rüdiger* (1673-1731) fut disciple de Thomasius, sa philosophie est éclectique, et il combattit diverses théories de Leibnitz, particulièrement l'harmonie préétablie. Rüdiger admet l'*influx physique* entre l'âme et le corps ; il affirme que toutes les idées procèdent des sensations, et il attribue une étendue à l'âme raisonnable. On voit par là que Rüdiger est bien plus près de Locke que de Leibnitz ; il représente une sorte de réaction du sensualisme du philosophe anglais contre le spiritualisme du philosophe allemand.

d) *Crusius,* disciple de Rüdiger et professeur de Philosophie et de Théologie à Leipzig, où il mourut en 1775, combattit différents points de la doctrine de Leibnitz, et principalement la thèse de la raison suffisante. Il enseigne aussi que la liberté consiste dans l'indifférence d'équilibre que repoussait Leibnitz ; que l'espace et le temps sont des attributs de Dieu ; que le fondement primitif de la certitude est la véracité de Dieu (Descartes), et que le *criterium* immédiat de la rectitude scientifique se trouve dans une certaine inclination instinctive (école écossaise) de la nature. Crusius repousse aussi l'optimisme de Leibnitz.

On pourrait grossir ce catalogue en y ajoutant les noms de *Darjès* et de quelques autres. Citons seulement *Crousaz* (1673-1750), qui, dans son *Traité de l'entendement humain*, attaqua vigoureusement la doctrine de Leibnitz relativement à l'harmonie préétablie et à la liberté humaine.

§ LXXII. — LOCKE ET SES PRÉCURSEURS.

Pendant que, sur le continent, Malebranche, Spinoza et Pascal développaient les germes idéalistes, sceptiques et panthéistes que renfermait le cartésianisme, et se faisaient les représentants de la tendance rationaliste, Locke continuait en Angleterre les traditions de l'école empirico-baconienne, et développait les germes sensualistes et matérialistes que renfermait la doctrine de Bacon, déjà systématisée par Hobbes et par quelques autres philosophes anglais qui furent les initiateurs du mouvement psychologico-sensualiste et critique de Locke, et qui commencèrent avant lui la lutte contre les idées innées.

On peut citer parmi eux, *Glanvill* († 1680), qui, dans sa *Scepsis scientifica*, rabaisse la valeur des principes *a priori* et des idées rationnelles, au profit des principes de l'expérience et des notions empiriques. Il repousse les connaissances intuitives et les idées innées, et en le faisant, en fixant les limites et les conditions de la connaissance, il se rapproche beaucoup du scepticisme,

au point de mettre en doute, avec sa critique sensualiste, le principe de causalité et sa certitude scientifique.

« Nous ne pouvons », « dit-il, » conclure qu'une chose est la cause d'une autre, sinon de ce qu'elle l'accompagne constamment ; car la causalité elle-même est inaccessible aux sens. Mais maintenant conclure de la concomitance à la causalité n'est pas certes un raisonnement infaillible ».

Cumberland (1632-1719), dans sa *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, réfuta aussi la théorie des idées innées, avant Locke, et avant que celui-ci ait cherché dans l'expérience l'origine des idées. Il n'offre cependant pas un système complet et général d'idéologie, comme fit Locke qui peut être regardé comme le métaphysicien de l'école empirico-baconienne, comme Newton en est le physicien, et Hobbes le moraliste.

Locke, qui naquit à Wrington, en 1632, commença ses études à l'école de Westminster, qu'il compléta à l'université d'Oxford. Il est à remarquer que, durant les dernières années de son séjour dans cette université, il s'affectionna à la Philosophie de Descartes dont il se servit pour combattre l'aristotélisme et la scolastique. Protégé par le fameux comte Shaftesbury qui lui procura des fonctions lucratives et honorifiques, il se réfugia avec son protecteur en Hollande, quand Schaftesbury fut accusé de conspiration en 1681, il resta là jusqu'en 1689, et à l'avènement de Guillaume III, au trône d'Angleterre, il revint dans sa

patrie où il mourut en 1704. Entre autres ouvrages, Locke écrivit des *Considérations sur la diminution de l'intérêt et sur l'augmentation de la valeur des monnaies ;* on peut considérer ce livre comme l'un des premiers traités d'économie politique. Son *Essai sur le gouvernement civil*, est une espèce d'apologie politico-scientifique de la nouvelle dynastie qui occupait le trône d'Angleterre. Plusieurs idées de l'*Émile* de Rousseau, sont empruntées suivant toutes les apparences à un livre écrit par Locke sous le titre de *Pensées ou Traité sur l'Éducation ;* on croit même que cet ouvrage fournit à Rousseau le plan de son *Émile.* Ce que l'on peut affirmer en tout cas c'est que si Locke fut le patriarche et l'inspirateur des encyclopédistes français au point de vue philosophique, il le fut aussi au point de vue social, et particulièrement en ce qui touche les théories politico-socialistes de Rousseau [1]. On sait que l'œuvre capitale du philosophe anglais est son *Essai sur l'entendement humain.* Publié en 1690, cet ouvrage jouit d'une grande popularité en Angleterre, d'une plus grande peut-être encore en France, pendant le XVIII[e] siècle. Parmi les écrits publiés après sa mort, il y en a un qui porte ce

1. Parmi les différents opuscules écrits par Locke sur des matières politico-religieuses, il y en a eu un qui mérite d'être cité à cause de l'étrangeté de son titre : *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum Tarptola, theologiæ professorem apud remonstrantes, Tyrannidis Osorem Limborchium, amstelodamensem. Scripta a Papoila, pacis amico, persecutionis Osore, Johanne Lockio.*

titre : *Examen de la théorie du P. Malebranche sur la vision des choses en Dieu.*

§ LXXIII. — LA PHILOSOPHIE DE LOCKE.

La Philosophie de Locke est contenue dans son fameux *Essai sur l'entendement humain*, divisé en quatre livres, qui traitent, le premier, des *notions innées ;* le second, des *idées* ou de leur origine ; le troisième, des *mots ;* et le quatrième, de la *connaissance.*

L'auteur se propose « d'examiner les différentes facultés de connaître », de chercher « par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et marquer les bornes de la certitude de nos connaissances », et la source des diverses opinions que nous voyons régner parmi les hommes. La méthode que suit l'auteur de l'*Essai* pour arriver à ce but consiste à :

a) Examiner l'origine de toutes les espèces d'idées ;

b) Déterminer la nature, la certitude et l'étendue de la connaissance que nous pouvons acquérir par le moyen de ces idées ;

c) Chercher la nature et les fondements de ce qu'on nomme *foi* et opinion, et examiner les raisons et les degrés de l'assentiment qu'on donne aux différentes propositions.

Voici maintenant un résumé des principales théories de Locke :

Toutes les vérités et toutes les idées que possède l'homme sont acquises ; il n'en est pas une que l'on puisse dire innée, pas même celle de Dieu, pas même les premiers principes, ou spéculatifs, ou pratiques.

En réalité la source unique de toutes nos connaissances est l'expérience qui embrasse la sensation extérieure et le sens interne, mais par celui-ci, il ne faut entendre « que la perception des opérations de notre âme sur les idées reçues par les sens », on peut l'appeler aussi *réflexion*, pour la distinguer de la sensation extérieure.

« Nos facultés ne nous conduisent point, pour la connaissance et la distinction des substances, au delà d'une collection des idées sensibles que nous y observons actuellement, laquelle collection, quoique faite avec la plus grande exactitude dont nous soyons capables, est pourtant plus éloignée de la véritable constitution intérieure d'où ces qualités découlent, que l'idée qu'un paysan a de l'horloge de Strasbourg, n'est éloignée d'être conforme à l'artifice intérieur de cette admirable machine, dont le paysan ne voit que la figure et les mouvements extérieurs » [1].

Parmi les qualités corporelles que nous percevons par le moyen des idées qui nous viennent des sens, il en est quelques-unes qui existent dans le corps extérieur de la même manière que nous les percevons : ce sont l'étendue, la solidité, la

1. *Essai cit.*, lib. III, chap. VI.

figure et le mouvement. Il y a d'autres qualités qui existent au-dedans de nous et non dans les corps, dans lesquelles réside seulement la puissance de déterminer en nous certaines sensations : à ce genre appartiennent les couleurs, les sons, la saveur, etc.: on peut les appeler *qualités secondes*, pour les distinguer des quatre précédentes que l'on doit appeler *qualités premières*. Les idées que nous nous formons de ces *qualités premières* résultent de certains petits corps imperceptibles venant des corps que nous voyons à distance.

Quelle que soit la nature intime et réelle des choses en elles-mêmes, pour nous, le monde extérieur n'est qu'une collection d'idées ou qualités sensibles qui est bien éloignée de renfermer la véritable connaissance de la réalité en elle-même ; les essences des choses nous sont inconnues ; « c'est donc en vain que nous prétendons réduire les choses à certaines espèces, et les ranger en diverses classes sous certains noms, en vertu de leurs essences réelles, que nous sommes si éloignés de pouvoir ou découvrir ou comprendre ».

Conformément à cette doctrine critico-sceptique, Locke, qui est nominaliste, nie la réalité objective de l'universel ; il réduit l'espèce à une essence particulière qui *a tel ou tel nom général;* il affirme que la distinction entre les différentes espèces de substances se rapporte simplement « à des essences nominales établies par l'esprit, et nullement à des essences réelles ». « Si », ajoute-t-il, « la recherche roule sur l'*essence* supposée *réelle*, ou que

l'on demande si la constitution intérieure de ces différentes créatures est *spécifiquement* différente, il nous est absolument impossible de répondre, puisque nulle partie de cette constitution intérieure n'entre dans notre idée spécifique »[1]. La distinction réelle des espèces n'existe pas pour nous dans les plantes et dans les animaux, la génération est insuffisante à fixer la distinction des espèces, attendu que par l'histoire et l'expérience nous apprenons qu'il peut y avoir génération entre des individus que l'on suppose appartenir à des espèces différentes. « De tout cela il s'ensuit évidemment que les distinctions que nous faisons des substances en espèces ne sont nullement fondées sur leurs essences réelles, et en conséquence de leurs différences essentielles et intérieures ».

L'idée de substance n'est qu'une collection d'idées simples qui se rapportent à certaines qualités que nous voyons toujours unies. « Il est évident que c'est des collections que les hommes font eux-mêmes des qualités sensibles, qu'ils composent les essences des différentes sortes de substances dont ils ont des idées ».

Quant à l'immortalité et à la spiritualité de l'âme humaine, Locke confesse que la morale et la religion la réclament, mais il affirme en même temps que « nos facultés ne peuvent parvenir à une certitude démonstrative sur cet article ». Il va même plus loin, car il ajoute que la raison « ne

1. *Essai*..., liv. III, ch. VI.

pourra guère trouver des raisons capables de la déterminer entièrement pour ou contre la matérialité de l'âme ». Et qu'on n'oppose pas l'existence en nous de la pensée, car « nous ne serons jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non », et il est possible « que Dieu donne, s'il veut, quelques degrés de pensée à certains amas de matière qu'il joint ensemble comme il le trouve à propos ».

Locke pense que « l'espace est actuellement infini », et qu'il constitue, sous ce rapport, ce que nous appelons immensité. L'idée de cette immensité se forme, comme l'idée de l'éternité, par addition, en ajoutant des portions de l'espace et du temps à d'autres portions de l'espace et du temps, doctrine véritablement indigne d'un philosophe sérieux, parce qu'elle confond l'imagination avec la raison, et l'indéfini avec l'infini.

L'un des points où Locke suit le plus fidèlement la tradition baconienne, c'est le mépris pour le syllogisme. Il ne lui accorde presque aucune importance dans la formation et le développement des connaissances philosophiques : il le présente à plusieurs reprises comme un instrument inutile, il loue au contraire, outre mesure, l'induction et la méthode expérimentale, bien que dans la pratique il les applique avec peu de jugement et en tire peu de fruit.

Ici, Locke procède avec plus de logique qu'ailleurs, car le syllogisme étant un raisonnement essentiellement déductif, un procédé allant de l'uni-

versel au particulier, devient inutile, manque de valeur scientifique, et n'a même plus de sens, du moment que l'on nie l'existence de l'universel comme objet de la raison et de la science, du moment que l'on nie la puissance native de l'intelligence pour entrer en possession des premiers principes et pour connaître les vérités nécessaires et universelles. Nous savons que Locke nie tout cela plus ou moins explicitement; pour lui toutes nos pensées se rapportent à des objets singuliers, et « l'observation appliquée, soit aux objets extérieurs, soit aux opérations internes de notre esprit.... voilà ce qui fournit à notre entendement tous les matériaux de ses pensées ».

Ni dans l'*Essai sur l'entendement humain*, ni dans les autres écrits de Locke on ne rencontre un système complet de morale. A en juger, cependant, par certaines idées répandues çà et là dans ses ouvrages, particulièrement dans son *Christianisme raisonnable*, la théorie éthique du philosophe anglais est en parfait rapport avec sa conception sensualiste.

Pour Locke, en effet, il n'existe pas d'ordre moral, nécessaire, immuable, essentiellement obligatoire, parce que le bien et le mal, la vertu et le vice sont des idées et des mots de convention qui varient suivant les lois et les circonstances, et qui dépendent en grande partie de l'opinion publique. En général, ce que nous appelons bien et mal est la même chose que le plaisir et la douleur ; ce sont là les seuls véritables mobi-

les des déterminations, des désirs et des aspirations de notre volonté.

En résumé : toute la loi morale avec ses applications, revient immédiatement à chercher l'utilité personnelle, et médiatement à éviter la douleur et à atteindre le plaisir. L'approbation et la condamnation qui, dans les différents pays, accompagnent certaines actions libres, sont la mesure de la vertu et du vice, lesquels, par conséquent, dépendent directement de l'opinion des hommes, et originairement des coutumes, du climat, des lois, de l'éducation, et d'une foule d'autres conditions propres à chaque contrée.

Dans l'ordre politique et religieux Locke :

a) Rapporte l'origine et la constitution des sociétés à un contrat d'association entre leurs membres, desquels émanent tous les pouvoirs politiques qui comprennent le judiciaire, le législatif et l'exécutif.

b) Il déduit de là que « le peuple conserve toujours un pouvoir suprême de changer ou de renvoyer l'autorité législative ».

c) La monarchie tempérée, où les trois pouvoirs fondamentaux se trouvent divisés et convenablement équilibrés, est préférable aux autres formes de gouvernement.

d) Il proclame la séparation absolue de l'Église et de l'État ; il conseille à celui-ci de gouverner et de légiférer sans tenir compte des lois, des droits et de la fin de l'Église, et d'établir la liberté pour tout culte religieux.

En dépit de son déisme, ou, pour mieux dire, de son christianisme rationaliste et naturaliste, et malgré la tolérance dont il fait montre dans ses dissertations et dans ses opuscules, Locke se déclare partisan de l'intolérance à l'égard des athées. « Ceux qui nient l'existence de Dieu », dit-il, « ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi qui forment les liens de la société civile ne pourraient obliger un athée, et aussi parce que si la croyance en Dieu vient à disparaître, il ne pourra y avoir que désordres et confusion générale ».

Ici, comme en beaucoup d'autres points, Locke fut le précurseur de Rousseau qui, dans son *Contrat social*, renouvelle et accentue cette doctrine du philosophe anglais, affirmant que l'on doit punir de mort celui qui, après avoir reconnu l'existence de Dieu, la vie future et d'autres dogmes analogues, se conduit comme ne les croyant pas.

§ LXXIV. — CRITIQUE.

L'exposition succincte que nous venons de faire des théories de Locke, confirme ce que nous disions au commencement, des relations intimes qui existent entre cette doctrine et celle de Bacon, dont l'empirisme vit au fond de la conception essentiellement sensualiste de Locke.

A côté de ce sensualisme qui constitue son ca-

ractère essentiel, et qui fait son importance historico-philosophique, apparaissent, dans l'*Essai* du philosophe anglais, les prémisses logiques et immédiates du matérialisme moderne. Outre que sa théorie idéologique, comme toute théorie sensualiste, tend d'elle-même au matérialisme, ses doutes et ses hésitations sur la spiritualité de l'âme, son opinion sur la compatibilité de la pensée avec la matière, sa théorie essentiellement nominaliste, et son sentiment dans la question relative à la fixation et à la conservation de l'espèce animale, tout chez lui gravite fatalement vers le matérialisme et vers le transformisme évolutioniste de Darwin. Considérée à ce point de vue, la Philosophie de Locke est comme une initiation à cette psychologie expérimentale et positive qui domine aujourd'hui en Angleterre, qui, sans être ni franchement matérialiste, ni franchement spiritualiste, se maintient dans une espèce d'indécision et de vague très semblable à l'attitude de Locke. On peut dire que l'une et l'autre psychologie, celle de Locke et celle de ses compatriotes d'aujourd'hui, après avoir mis un pied sur le terrain matérialiste, n'osent pas lever l'autre du terrain spiritualiste. La théorie de l'association des idées qui constitue, comme l'on sait, l'un des points centraux et comme l'idée mère de la psychologie anglaise contemporaine, appela de préférence l'attention de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il consacre à son étude un chapitre spécial, et d'autres à exposer les effets et les

applications de l'association des idées. C'est là une preuve de plus que Locke mérite d'être regardé comme l'initiateur de la psychologie qui domine aujourd'hui parmi ses compatriotes.

Ce qui, après le sensualisme, avec son corollaire naturel, le matérialisme, caractérise la doctrine de Locke, c'est son côté critique. Bien que d'une manière vague et incomplète, l'auteur de l'*Essai* pose le problème critique, problème déjà posé plus d'une fois, non seulement par les philosophes grecs, mais aussi par Scot, Occam et quelques autres scolastiques. A ce point de vue encore, Locke peut être considéré, sinon comme l'auteur, du moins comme le précurseur du criticisme philosophique de l'époque moderne. Examiner quelle est la portée de nos facultés, discuter et fixer les sources et les conditions de la certitude de nos connaissances, et indiquer la nature des relations qui existent entre le sujet et l'objet, c'est là l'objet que s'est proposé Locke en commençant son *Essai*, bien qu'ensuite il le perde souvent de vue et que la solution qu'il donne au problème soit très incomplète et ne réponde pas à son importance.

Si maigre que soit la solution apportée par Locke, cependant elle renferme dans son sein l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, car, comme nous le verrons plus tard, l'idéalisme du premier et le scepticisme du second sont de pures évolutions de la théorie idéologique de Locke sur la substance, sur les qualités pre-

mières et secondes, et des germes de scepticisme que contient sa doctrine.

En résumé : la doctrine de Locke a deux caractères distinctifs ; un caractère sensualiste et un caractère critico-idéologique. Envisagée au point de vue sensualiste, elle est une évolution de l'empirisme baconien, et la prémisse historique et naturelle des théories sensualistes et matérialistes du XVIII[e] siècle et de notre temps, depuis le sensualisme rigoureux de Condillac et le positivisme modéré de Comte, jusqu'à l'évolutionnisme de Darwin et au matérialisme brutal de Büchner. Sous le rapport critico-idéologique, la doctrine de Locke est l'antécédent rationnel du criticisme kantien d'une part, tandis que d'autre part, elle gravite de tout son poids vers l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume.

La lecture de ses écrits, particulièrement de son *Essai sur l'entendement humain*, montre que Locke n'était pas un génie philosophique ni un esprit de premier ordre. Sa renommée comme philosophe, spécialement dans le dernier siècle, est due à ses tendances critico-sceptiques, mais surtout à son idéologie sensualiste, qui s'adaptait si bien aux idées antichrétiennes, déistes et matérialistes de Voltaire, de Rousseau et des philosophes de l'Encyclopédie. Nous avons déjà dit que ses théories politico-sociales, particulièrement en ce qui a trait à l'éducation et à l'origine de la société, sont à peu près identiques à celles de Rousseau ; il y a aussi de grandes affinités entre

le déisme de Voltaire et la doctrine de Locke dans son *Christianisme raisonnable.*

Le patriarche de l'incrédulité moderne et de la Révolution française avait bien raison lorsqu'il disait que Locke avait été et était son maître, et lorsqu'il se glorifiait d'avoir fait connaître sa doctrine à la France ; Voltaire fut en effet l'un des disciples les plus complets des idées et des tendances de Locke en Philosophie, en politique et en religion.

Concluons: Locke n'est pas un génie, il appartient à cette classe d'écrivains hésitants, qui ne dénouent pas fermement un problème, qui ne savent ni préciser une idée, ni approfondir une question [1]. Leibnitz avait raison lorsqu'il appelait la Philosophie de Locke : *Pauperrima Philosophia.*

[Les questions économiques, comme on le sait, ont préoccupé Locke. Sa théorie de la propriété mérite d'être signalée. Locke trouve le fondement de la propriété individuelle dans le travail. « Encore que la terre et les créatures inférieures soient communes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont, nous pouvons le dire, son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie appartient à

1. Voici le jugement que porte sur Locke M. Taine dans son *Histoire de la littérature anglaise :* « Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des commencements d'opinion, que, tour à tour, il avance et retire, sans en voir les suites lointaines, et surtout sans rien pousser à bout ». Liv. III, chap. III.

lui seul ; car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propres, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie » [1]. L'occupation elle-même n'est qu'un travail : cela est évident lorsqu'elle exige de grands efforts ; mais la moindre des occupations, celle qui consisterait, par exemple, à cueillir un fruit sur un arbre, suppose toujours un certain effort et un certain travail ; voilà pourquoi le fruit, s'il n'était antérieurement à personne, devient la propriété naturelle de celui qui le cueille : car ce dernier l'a mis par son travail hors de l'état commun.

Ainsi se fait l'appropriation pour les fruits de la terre ; mais en est-il ainsi pour la terre elle-même? Autant je puis, répond Locke, ensemencer et labourer d'arpents de terre, autant j'en puis posséder, sauf quelques restrictions dont on parlera tout à l'heure. Locke va même jusqu'à dire que c'est le travail qui crée presque toute la valeur de la terre. « Qu'on fasse différence », dit-il, « entre un arpent de terre où on a planté du tabac ou du sucre, ou semé de blé ou de l'orge, et un arpent de la même terre qui est laissé en commun, sans propriétaire qui en ait soin, et on sera convaincu que les effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce qui provient des terres... Un champ en friche n'est rien ; il ne devient quelque chose que par le travail humain ».

Toutefois, le droit de propriété, selon Locke, est

1. *Essai sur le gouvernement civil*, ch. VI.

soumis à deux conditions. La première, c'est que le possesseur ne laisse point périr la chose entre ses mains. Ainsi celui qui, s'appropriant plus de fruits qu'il n'en peut manger, les laisse se corrompre, tandis que les autres manquent de nourriture, usurpe la part de son voisin. De même, celui qui, ayant un champ, laisse pourrir l'herbe et les moissons, perd par là même la propriété de sa chose, parce que d'autres qui ont besoin de champs et de récoltes sont privés d'un champ qu'ils pourraient utiliser. Telle est la première condition imposée par Locke au droit de propriété. La seconde, c'est qu'en s'appropriant certaines choses on en laisse encore assez pour les autres... Ces idées méritent l'attention surtout de nos jours où la *question sociale* préoccupe à bon droit tous les esprits. On peut les rapprocher de ces lignes tirées des notes d'un *Cours de droit commercial*, du regretté Frédéric Ozanam : « Propriété :

1° Ses objets. — Facultés industrielles. Biens mobiliers. Propriétés foncières. — C'est toujours le *moi* se manifestant au dehors.

2° Ses éléments. — Jouissance. Exclusion d'autrui. Libre disposition.

3° Ses origines. — La jouissance a son titre dans le besoin. Dieu. — L'exclusion a le sien dans le travail. L'individu. — La faculté de disposer l'a dans la Loi. La société.

L'élément principal de la propriété, c'est l'attente des produits.

La jouissance correspond au besoin, qui est commun à tous.

L'exclusion, la possession, à titre individuel, est la préférence due au travail, qui est propre à chacun.

La liberté de disposition, — ainsi que la permanence, — est l'ouvrage de la loi » [1] (G. P.)].

§ LXXV. — PHILOSOPHES CONTEMPORAINS DE LOCKE EN ANGLETERRE.

A l'époque où Locke publiait son *Essai sur l'entendement humain*, florissaient dans la Grande-Bretagne quelques écrivains qui suivirent des directions différentes et qui cultivèrent quelques parties de la Philosophie, ou, du moins, quelque branche du savoir humain, qui y avaient rapport.

a) *Newton et Clarke* sont les plus remarquables d'entre les contemporains de Locke. Le premier, qui naquit à Cambridge en 1642, et qui mourut en 1727, fit de grandes découvertes dans les sciences physiques et mathématiques, auxquelles il imprima une impulsion extraordinaire. Ses *Principia mathematica Philosophiæ naturalis*, marquent l'une des époques et l'un des progrès les plus notables dans l'histoire de la science. L'analyse qu'il fit de la lumière et des couleurs, ses observations et ses découvertes sur la réflexion,

1. Œuvres d'Ozanam. Tome VIII. Notes et c. 25e Leçon.

la réfraction et autres phénomènes de la lumière, comme aussi sa théorie de la gravitation universelle, expression et simplification des lois cosmologiques, lui acquirent un nom immortel dans l'histoire des sciences physiques et exactes, et contribuèrent indirectement au progrès des sciences physiques.

Mais, il faut l'avouer, ses théories philosophiques, peu nombreuses d'ailleurs, sont dépourvues de toute solidité. Il suffit de se rappeler que, d'après Newton, le monde a besoin d'être restauré et comme recomposé par Dieu de temps à autre, comme une machine qui se dissout et qui demande des réparations. Son opinion sur l'espace qu'il regardait comme le *sensorium* de Dieu n'est pas moins étrange.

A l'inverse de beaucoup de savants de nos jours, Newton fut profondément théiste et chrétien dans ses idées et dans ses sentiments. Dans ses *Principia mathematica*, et aussi dans son *Optique*, on rencontre maints passages où l'on affirme l'existence de Dieu, de ses attributs, de sa Providence, etc., etc.

b) Comme Newton fut bien plus un physicien qu'un philosophe, ainsi son disciple *Samuel Clarke* (1675-1729), fut bien plus théologien que philosophe. Cependant, dans ses discours, dans ses traités spéciaux, il combattit les doctrines et les tendances irréligieuses, matérialistes et déistes de Hobbes et de Locke, et il démontra l'existence de Dieu par des arguments vigoureux

et parfois originaux, et la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine contre Dodwel, qui prétendait que notre âme est mortelle de sa nature et que seulement dans le Baptême et à raison du Baptême elle reçoit l'immortalité.

Conformément à l'opinion de son maître, Clarke enseignait que l'espace et le temps sont des attributs de Dieu, ou, au moins, que celui-ci est le sujet, le *substratum* de l'espace et du temps, qui, par conséquent, sont infinis.

c) *Thomas Woolston ou Wollaston*, qui naquit en 1669 et mourut en 1731, fit profession explicite de naturalisme déiste. Presque tous ses ouvrages, parmi lesquels il en est de théologiques, d'exégétiques et de philosophiques, ont pour objet de combattre et de repousser la divinité de Jésus-Christ, l'existence des miracles, l'inspiration des Évangiles, les prophéties ; son déisme est très voisin de l'athéisme.

d) *Antoine Ashley Cooper, comte de Shaftesbury* (1671-1713) et ami de Locke, écrivit différents ouvrages, dans lesquels on découvre des tendances naturalistes et déistes, tendances qui se font jour surtout dans sa théorie éthique. D'après lui, la bonté morale consiste dans l'harmonie des inclinations sociales et individuelles ; la vertu et la bienveillance philanthropique constituent le bien et la félicité de l'homme, qui, en faisant le bien, doit faire abstraction de la pensée des peines et des récompenses (Kant).

Ce n'est point là le seul point de ressemblance

entre Shaftesbury et Kant. Comme le philosophe de Kœnigsberg, le philosophe anglais sépare la morale de la religion ; il considère la première comme indépendante de la seconde, et même de l'idée de Dieu, car il affirme que « l'athéisme, considéré en lui-même, ne peut jamais engendrer des sentiments faux sur le juste et l'injuste dans l'ordre moral ». Shaftesbury nie aussi l'éternité des peines et des récompenses dans la vie future.

Arthur Collier (1680-1732), commença à transformer en idéalisme le criticisme de Locke, en affirmant que « toute la matière qui existe, existe dans l'esprit, ou dépendamment de l'esprit », mais il s'efforça en même temps de défendre la vérité théologique contre les attaques du déisme et du matérialisme.

Tous ces philosophes, avec quelques autres de leurs contemporains, peuvent être rangés en deux classes : les uns, comme Newton et Clarke, représentent une tendance chrétienne et spiritualiste ; les autres, comme Wollaston et Shaftesbury, subissent plus ou moins l'influence du déisme naturaliste. A cette dernière catégorie, appartiennent : *Collins,* ami de Locke et apôtre fougueux de l'incrédulité ; Mathieu *Tyndall*, partisan acharné du déisme naturaliste ; *Coward*, incrédule et matérialiste ; *Gordon* et d'autres fauteurs du mouvement déiste et plus ou moins matérialiste, qui se produisit dans la Grande-Bretagne dans les dernières années du XVII[e] siècle et dans les premières du siècle suivant.

§ LXXVI. — DISCIPLES ET SUCCESSEURS DE LOCKE.

Outre Berkeley, Hume, Condillac et les encyclopédistes français, auxquels conviennent rigoureusement le titre et le caractère de disciples de Locke, parce que leur doctrine est une évolution de la conception du philosophe anglais, l'influence de celui-ci se fait sentir sur la plupart des philosophes qui ont écrit après lui dans la Grande-Bretagne. On peut citer entre autres :

a) *Bolingbroke* (1672-1751). Dans ses écrits, foisonnent, à côté d'idées irréligieuses et déistes, les tendances sceptiques, les théories sensualistes et empiriques. On y attaque effrontément les bases mêmes de la religion de Jésus-Christ. Bolingbroke est l'un des premiers représentants de cette Philosophie négative, qui, après avoir nié le christianisme, ses dogmes et sa morale, repousse tout spiritualisme et s'enferme dans une conception purement matérialiste dans l'ordre religieux, dans l'ordre philosophique, dans l'ordre moral et dans l'ordre politique.

b) Le médecin *David Hartley* (1704-1757), malgré ses écrits en faveur de la vérité théologique, sème des doctrines qui impliquent la négation de la liberté humaine et de la spiritualité de l'âme. D'après lui, l'intelligence de l'homme se distingue de celle des animaux, seulement en ce que, chez ceux-ci, les impressions et les vibrations ner-

veuses sont moins vives et moins délicates que chez l'homme : de ces vibrations toutes les manifestations de l'activité humaine, sensations, idées, volitions, tirent leur origine et leur existence.

c) L'Écossais *Adam Smith* (1723-1790), plus connu comme économiste que comme philosophe, établit la moralité sur le principe sensualiste et la sympathie. Les principes sensualiste et utilitaire éclatent dans son ouvrage classique d'économie politique, et dans sa *Théorie des sentiments moraux*.

d) *Joseph Priestley* (1733-1804) transforma en matérialisme explicite les principes sensualistes de Locke ; il attaqua ouvertement la spiritualité de l'âme, nia l'existence de la liberté, et affirma que la pensée a son origine dans les vibrations des nerfs frontaux.

Remarquons que Priestley, en même temps que dans ses écrits il faisait profession explicite de naturalisme, attaquait avec énergie le *Système de la nature*, livre essentiellement matérialiste qui venait d'être publié en France ; Priestley repousse l'athéisme et prétend concilier l'existence de Dieu avec ses théories matérialistes, chose dont ne se mettait nullement en peine l'auteur du *Système de la nature*, en cela plus logique que le philosophe anglais. Lange affirme que Priestley niait la divinité de Jésus-Christ, ce qui est très en harmonie avec les principes de la secte socinienne à laquelle il appartenait. Ce qui est hors de doute, c'est que ses idées touchant le Christianisme sont

presque aussi radicales que celles du *Système de la nature*, attaqué par lui, comme on le voit par son *Histoire des corruptions du Christianisme*.

Sur ce terrain, Priestley mérite d'être regardé comme l'un des précurseurs de ce protestantisme libéral aujourd'hui très en vogue parmi les protestants, et qui coïncide avec le déisme naturaliste et le rationalisme pur.

e) Cependant, dans cet ordre d'idées, et surtout en ce qui concerne le matérialisme, l'Irlandais *Toland* précéda Priestley. Né de parents catholiques, il embrassa le presbytérianisme pour tomber ensuite dans l'incrédulité. Dans son *Pantheisticon* comme dans ses fameuses *Lettres à Séréna*, la religion chrétienne est considérée comme une superstition propre aux âmes vulgaires et ignorantes, et une espèce de monstre auquel les savants et les politiques doivent arracher les dents et rogner les ongles, car la superstition est la source de tous les maux et de tous les désordres.

Dans l'ordre philosophique, les idées de Toland sont complètement matérialistes, ou, si l'on aime mieux, elles représentent une espèce de monisme matérialiste. Pour le philosophe irlandais, Dieu, la cause première et universelle des choses, c'est le monde duquel tout procède et auquel tout revient. Les actes de la volonté sont aussi nécessaires que les actes mécaniques, et sont soumis aux lois générales de la matière. La pensée, avec toutes ses manifestations, est une modification du système nerveux. Toland résout également

dans un sens matérialiste, tous les autres problèmes scientifiques, il suffit de se rappeler que dans l'une de ses *Lettres à Séréna*, lettre qui porte ce titre significatif : *Le mouvement comme propriété essentielle de la matière*, il se propose de démontrer que dans le monde il n'y a que de la force et de la matière.

f) Les relations que l'avènement de Guillaume III rendirent plus fréquentes, entre l'Angleterre et la Hollande, firent que les idées de Hobbes, modifiées par Locke, exercèrent une influence marquée sur les écrivains hollandais. Parmi eux, il faut citer comme le principal représentant de l'école hobbésiano-lockienne, *Bernard Mandeville* (1670-1733) dont les écrits, et particulièrement la fameuse *Fable des abeilles* sont saturés d'idées matérialistes et irréligieuses. Il nie la distinction essentielle entre le bien et le mal ; il affirme que la vertu est le produit de la politique et de la vanité ; il enseigne que le vice est utile à la société, et que celle-ci ne pourrait pas subsister en prenant pour base la vertu des individus. Bien que né en Hollande, Mandeville vécut et écrivit à Londres. Ces indications montrent que les disciples anglais de Locke tendent la main à travers la mer, à ses disciples sur le continent, particulièrement en France. La Mettrie, Condillac, Cabanis, etc., représentent l'influence de l'idée lockienne sur le continent, comme Bolingbroke, Mandeville Priestley, etc., la représentent en Angleterre.

§ LXXVII. — BERKELEY.

Ce philosophe naquit en Irlande en 1684, fut évêque de Cloyne en 1734, et mourut à Oxford en 1753. Il représente l'une des évolutions les plus importantes et les plus originales de la doctrine de Locke. Cette évolution est contenue dans la *Theorie de la vision*, et principalement dans ses *Principes sur les connaissances humaines*. Berkeley écrivit en outre *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, et un autre ouvrage sous le titre d'*Alcifron*, destiné à réfuter les théories des libres penseurs.

Locke avait dit : Les couleurs, le son, la saveur, et toutes les autres qualités secondes, sont de simples affections subjectives, auxquelles rien d'objectif ne répond hors de nous. Berkeley, à son tour, dit : il n'y a pas de raison d'accorder aux qualités premières, étendue, figure, mouvement, etc..., ce que l'on refuse aux qualités secondes. Dans l'ordre idéal et de la connaissance, il n'y a pas de différence entre les qualités premières et les qualités secondes ; les unes et les autres ne sont pour nous que des idées, des représentations ; elles n'existent qu'autant que nous les percevons. Ainsi, ce que nous appelons qualités des corps, objets extérieurs, choses sensibles, sont nos idées mêmes, et comme les idées sont purement passives, comme elles sont le produit de notre activité intellectuelle, il suit de

là que c'est l'esprit qui produit les choses extérieures, les choses que nous appelons matérielles, en produisant les idées. Donc, il n'existe d'autre véritable réalité que la réalité de l'esprit. Cet esprit est fini, comme celui de l'homme, ou infini et tout puissant, comme celui de Dieu. Ce que le vulgaire appelle monde, choses réelles, ce sont les idées produites en nous par Dieu, idées qui sont plus vives que celles que nous produisons par notre propre activité, et qui sont celles que le vulgaire appelle idées ou représentations de choses. Ces deux espèces d'idées, que nous pourrions appeler, les unes infuses, les autres acquises, répondent à ce que nous appelons ordinairement monde réel et monde idéal.

Tel paraît être le sens réel de la théorie de Berkeley si l'on veut concilier son idéalisme avec ses affirmations sur les idées, procédant les unes de notre activité personnelle, les autres de Dieu comme esprit infini.

La théorie de Locke sur la substance se prêtait aussi au développement idéaliste de Berkeley. Locke avait dit : L'idée de substance est l'idée de certaines qualités sensibles que nous percevons comme coexistantes ; la substance extérieure et matérielle, comme réalité distincte des qualités sensibles que nous percevons comme coexistantes en elle, n'existe pas pour nous. Berkeley dit : Si la substance matérielle n'a d'autre réalité objective que celle qui est propre aux qualités sensibles, celles-ci se résolvant en idées et en

sensations produites par l'esprit, il suit de là que la matière, la substance matérielle n'existe pas réellement en dehors de nous.

Donc les esprits sont les seuls êtres réels, et il n'y a d'autres accidents que les idées, les phénomènes et les modifications de l'esprit. Que si quelqu'un prétend prouver qu'il existe réellement quelque chose indépendamment de l'esprit, attendu que celui-ci dépend des choses extérieures quant aux sensations et à leurs perceptions ; — nous ne pouvons pas, par exemple, ne pas voir, étant données certaines conditions, — cela prouve, non que les choses existent, mais qu'il existe un esprit supérieur à notre esprit, une volonté supérieure à notre volonté, qui produit en nous des idées et des représentations déterminées. Les lois de la nature n'ont aussi rien d'objectif : ce sont de simples règles, suivant lesquelles Dieu produit dans notre esprit des idées déterminées.

Berkeley prétendait que son système était le seul qui pût combattre victorieusement et détruire le matérialisme. Et, à coup sûr, il aurait eu raison, si son système, au lieu d'être une hypothèse arbitraire et irrationnelle, avait été une thèse évidemment démontrée. Supprimons, en effet, l'existence de la matière, et vous aurez du même coup supprimé le matérialisme. S'il n'y a pas de substances matérielles, il est inutile de mettre en question si la matière est capable de penser, si l'âme raisonnable est matérielle, si le corps influe en quelque façon sur l'âme.

Il n'est pas nécessaire de réfléchir beaucoup pour voir qu'une grande partie des conclusions idéalistes et critico-sceptiques de Kant, sont des applications de la théorie de Berkeley. Comme le philosophe de Kœnigsberg, Berkeley enseigne que le monde extérieur, considéré en lui-même, est une X inconnue ; il est pour nous comme s'il n'existait pas, attendu que nous le connaissons seulement dans ses représentations subjectives et sensibles, qui ne sont point l'expression de la réalité objective, si tant est que celle-ci existe. Si, pour le philosophe allemand, le temps et l'espace sont des formes subjectives indépendantes du monde extérieur, pour le philosophe irlandais ils sont aussi de pures idées sensibles, des modes de l'esprit, indépendants du monde extérieur et vides de réalité objective.

Observons toutefois que la solution donnée par Berkeley au problème de la réalité objective du monde matériel, est encore plus radicalement idéaliste que la solution de Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* reconnaît que l'existence du monde extérieur est chose problématique, inconnue et inconnaissable dans sa propre réalité, pour nous, mais il ne nie pas sa possibilité, tandis que l'évêque de Cloyne nie résolument son existence réelle, et parfois même, la déclare impossible et contradictoire.

Le vice radical du système de Berkeley consiste à n'avoir pas pris garde que dans la genèse et la constitution de la connaissance humaine, entrent

comme éléments importants et supérieurs, la raison pure, les idées universelles, les axiomes nécessaires, et que, par conséquent, les sens avec leurs perceptions et leurs représentations, ne suffisent pas à l'expliquer. Au surplus, la doctrine de Berkeley est une évolution parfaitement logique de la conception sensualiste de Locke qui lui sert de point de départ, et qui contient le germe de toutes les erreurs auxquelles fut conduit le philosophe irlandais.

§ LXXVIII. — PHILOSOPHIE DE HUME.

Ce philosophe naquit à Édimbourg en 1711, et mourut en 1776. Il s'adonna d'abord à la jurisprudence, puis il abandonna cette étude pour se livrer complètement à celle de l'histoire et de la Philosophie. Outre son *Histoire d'Angleterre*, ouvrage dans lequel il ne dissimule pas ses idées positivistes et déterministes, il écrivit divers traités philosophiques, parmi lesquels il faut citer ses *Essais de morale, de politique et de littérature*, son *Traité de la nature humaine*, son *Histoire naturelle de la religion* et ses *Dialogues sur la religion naturelle*. Les deux premiers contiennent sa théorie philosophique; dans les derniers il expose ses idées morales et religieuses.

La Philosophie de Hume représente l'évolution du côté sceptique de la doctrine de Locke, avec la nuance sensualiste propre à cette doctrine. On

verra en effet que la théorie idéologique de Locke sert de point de départ, de base et de principe générateur du système de Hume.

Locke avait dit: Nos connaissances intellectuelles ont pour cause unique les sensations produites par le monde extérieur, et l'expérience des actes intérieurs. Hume appliquant cette doctrine dit: Nos actes internes étant occasionnés par les impressions du corps sur les sens, impressions qui donnent origine aux sensations, il suit de là que toutes nos idées ne sont que des fonctions variées de la raison, qui se réduisent à composer et à décomposer, à unir et à séparer les matériaux fournis par l'expérience extérieure et intérieure. Si on ajoute à cela que les idées de l'entendement sont des images des impressions sensibles dont elles ne diffèrent que parce qu'elles sont moins vives, on sera forcé d'avouer qu'il est impossible de connaître avec certitude ce que ces idées ont d'objectif. Cela est d'autant plus exact que ces idées sont des copies affaiblies des impressions sensibles; ce sont des phénomènes subjectifs dont nous ignorerons toujours la véritable cause: « il sera impossible de décider avec certitude, si elles résultent immédiatement de l'objet, ou si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles émanent de l'auteur de notre être ».

La théorie générale conduit donc Hume au scepticisme et le philosophe écossais fortifie et généralise cette thèse par la critique qu'il fait de

l'idée de cause, qui sert de base et de condition à presque tous les raisonnements du dogmatisme. Ce que nous appelons connexion, force, cause efficiente en un mot, se réduit à une expérience empirique de faits et à une succession de phénomènes, sans qu'il nous soit donné de connaître la causalité en elle-même, la relation réelle d'action entre la cause et l'effet. L'expérience nous dit que le corps A se meut, et qu'après qu'il a heurté le corps B, celui-ci commence à se mettre en mouvement; mais elle ne nous fait voir ni la force, ni son mode d'action dans l'espèce. Nous savons par expérience que la chaleur accompagne le feu, que consécutivement à certains mouvements de la volonté suivent certains mouvements des membres ; mais l'expérience ne nous dit pas si cela arrive toujours, et surtout elle ne nous donne pas la perception claire de la nature intime de la relation qui existe entre ces deux faits, c'est-à-dire, de ce que nous appelons causalité. Nous voyons et nous savons qu'après un phénomène, — *post hoc* — il en existe un autre ; mais nous ne voyons pas la raison (*propter hoc*) intime, *pourquoi* cela s'accomplit. En résumé : l'expérience nous montre qu'il y a une succession plus ou moins constante entre des phénomènes déterminés, mais elle ne nous montre pas la causalité comme distincte de la succession, d'autant plus que, parfois, ce que le vulgaire appelle cause d'un phénomène, existe et agit, sans que celui-ci existe, comme il arrive dans les actes de la volonté pour mouvoir le bras

frappé de paralysie. Si, dans ce cas, il n'y a pas de relation nécessaire, de causalité effective entre le phénomène A (la cause, la volition) et le phénomène B (l'effet, le mouvement du bras), qui nous assure qu'il n'en est pas de même quand le bras se meut? Concluons donc que l'expérience nous révèle des phénomènes qui se succèdent constamment les uns aux autres, mais elle ne nous révèle pas la nature du lien secret qui les unit. En vertu de *l'habitude* que nous avons d'observer la succession constante entre certains phénomènes, nous donnons le nom de *cause* à l'un d'eux, et le nom d'*effet* à l'autre.

Autre preuve de l'impossibilité où nous nous trouvons de connaître avec certitude l'existence et l'essence de la causalité : un homme qui n'aurait point vu le choc des corps en mouvement, serait incapable de prévoir ce qui arriverait quand une boule de billard, par exemple, en rencontrerait une autre, comme il lui serait impossible de savoir, s'il ne l'avait pas auparavant expérimenté, que l'acte A de la volonté implique le mouvement B de la part du corps.

Il faut conclure de là que l'existence et la nature de la causalité efficiente nous sont inconnues, tant *a priori* qu'expérimentalement, et que, par conséquent, toutes les diverses notions, toutes les thèses, toutes les théories qui présupposent l'idée de cause, manquent de base réelle et scientifique. Nous ne savons pas ce qu'est la substance, nous n'avons même pas l'idée de ce qu'elle

est, parce que nous ignorons si ses accidents et ses qualités sont véritablement ses effets. Nous ne savons pas avec certitude si l'âme humaine est immatérielle et immortelle, parce que nous ne savons pas si elle est la véritable cause des actes qu'on lui attribue, et principalement de la pensée, actes qui servent de base pour déterminer la nature et les attributs de l'âme.

Pour les mêmes raisons, nous ignorons si la volonté est véritablement libre, ou, pour mieux dire, cette liberté n'existe pas plus pour nous que n'existe l'activité réelle, la causalité efficace de la volonté humaine. Et que l'on ne vienne pas alléguer le témoignage de la conscience ; la vérité est que la conscience que nous avons d'une volonté qui commande et qui paraît produire des mouvements déterminés, est insuffisante pour prouver la véritable activité causale :

a) Parce qu'elle ne nous dit rien sur les nerfs, les muscles et autres instruments qui interviennent dans l'existence du mouvement que l'on suppose produit par la volonté ;

b) Parce que, si nous avions véritablement conscience du pouvoir efficace, de la force active de la volonté, nous pourrions expliquer pourquoi cette puissance de la volonté s'exerce sur certains organes et non sur certains autres, « pourquoi, par exemple, elle s'exerce sur la langue et non sur le cœur ».

Les théories logiques de Hume, ses notions sur l'âme et sur la substance, son scepticisme déclaré,

tout chez lui conduit à la négation de l'existence de Dieu, ou, à tout le moins, de sa démonstrabilité et de sa certitude pour nous. Cependant, le philosophe écossais, par une heureuse inconséquence, reconnaît l'existence de Dieu, mais il fait appel pour cela au sens commun et aux instincts de la nature humaine, comme Kant fait appel à la morale pour reconstruire et affirmer ce qu'il a détruit et nié dans la métaphysique.

Si l'on ajoute que, d'après Hume, « rien n'est jamais réellement présent à l'esprit, si ce n'est ses perceptions et ses impressions », que « nous ne concevons pas d'existence, mais seulement des perceptions », que dans l'ordre scientifique et rationnel, il n'y a d'existant pour nous que « l'univers de l'imagination, et nous n'avons point d'autre idée que ce qui s'y produit », il est incontestable et évident que la théorie du philosophe écossais revient à la thèse sceptico-positiviste. La métaphysique n'existe pas et ne peut pas exister, parce qu'il n'est pas donné à l'esprit humain de connaître les essences et les causes des choses, ni la réalité et la valeur objective des idées métaphysiques. Il n'y a pas d'autre science possible que celle qui résulte de l'expérience et de l'observation des phénomènes.

Sous ce rapport, Hume est le précurseur naturel du criticisme sceptique de Kant et du positivisme contemporain. Ce ne sont point là les seuls points de contact qu'ait Hume avec Kant et le positivisme moderne. Comme le philosophe de

Kœnigsberg, Hume s'efforce de rétablir l'existence de Dieu, après l'avoir ébranlée par son scepticisme. Il se sert, pour cela, d'un certain instinct, en partie naturel, en partie « résultat de l'usage de notre esprit », en vertu duquel nous donnons notre assentiment à l'existence de Dieu, comme nous donnons notre assentiment à l'existence du monde extérieur dont nous supposons la réalité, entraînés que nous sommes « par un instinct ou préjugé naturel », qui nous porte à affirmer la réalité du monde extérieur, nonobstant l'impuissance de notre esprit pour connaître et démontrer cette réalité. Comme Kant aussi, Hume repousse l'existence des miracles, nie l'ordre surnaturel et toutes les religions positives.

Là où il se sépare de Kant et se rapproche du positivisme matérialiste, c'est dans la partie éthique, car, non seulement il détruit la liberté morale et déclare que la raison doit être l'esclave des passions, mais encore il applique le déterminisme à l'histoire, bien que la théorie déterministe se trouve en contradiction avec sa critique de l'idée de cause. Pour Hume, comme pour les positivistes modernes, les lois qui gouvernent les actes de la volonté humaine individuelle ou collective sont aussi inflexibles que celles qui gouvernent l'existence de la pluie et des autres phénomènes naturels, pour Hume comme pour les matérialistes de nos jours, « le principe déterminant de l'esprit humain est le plaisir et la peine ».

La distinction entre le bien et le mal n'est point

absolue ; elle n'est que relative, subjective et phénoménique ; elle a sa racine dans le sentiment, non dans la raison. Ce que l'on appelle vice et vertu se réduit en définitive à des impressions semblables aux sons et aux couleurs « qui, selon la Philosophie, ne sont pas qualités dans les objets, mais perceptions dans l'âme. Toute appréciation morale relève de la sensibilité ».

Hume rejette comme antiphilosophique toute recherche des causes finales ; sur ce point, comme dans une foule d'autres, il fraie la voie au positivisme matérialiste de notre temps, et bien que, pour rester fidèle à son scepticisme, il ne nie pas explicitement la fin et la destinée suprême de l'homme, cependant il les nie implicitement, en déclarant que ce sont là des problèmes insolubles : « Quelle est la fin de l'homme ? Est-il né pour le bonheur ou pour la vertu ? pour cette vie, ou pour une vie future ? pour lui-même, ou pour son auteur ? Questions tout à fait insolubles ».

Le principe sensualiste qui sert de point de départ à Hume et qui informe sa conception philosophique, fait qu'elle va à d'autres conclusions nettement matérialistes, et dont quelques-unes mêmes ont une tournure darwiniste. Hume, après nous avoir parlé de la capacité qu'ont les animaux pour s'instruire et pour acquérir des connaissances au moyen de l'expérience et du raisonnement, conclut par nous parler de la raison expérimentale qui est commune aux hommes et aux animaux.

Comme les représentants du positivisme matérialiste qui domine aujourd'hui, et avant eux, Hume proclame l'incognoscibilité absolue de toute substance spirituelle, qualifie d'hypothèse présomptueuse et chimérique toute tentative pour connaître et expliquer les propriétés et les attributs de la nature humaine et il conclut en disant : « C'est une succession d'impressions qui seule constitue l'esprit ».

Ainsi la doctrine de Hume, outre son scepticisme qui en fait le caractère distinctif, révèle dans son fond la pensée critico-kantienne et la pensée positiviste. Il n'est nul besoin de rappeler la parole de Kant : « C'est Hume qui m'a éveillé de mon sommeil dogmatique » ; il suffit de la plus légère attention pour reconnaître l'influence exercée par Hume sur l'auteur de la *Critique de la raison pure.* A ce point de vue, Hume est le véritable initiateur de ce criticisme qui caractérise la Philosophie contemporaine. Le criticisme actuel, la néo-kantisme procède aussi de Hume, en prétendant renfermer la vérité et la science dans les limites de l'expérience passible, en reléguant dans la région des hypothèses, les affirmations qui ont trait à l'ordre transcendental, à la réalité objective des essences, sans excepter même celle de notre esprit et de ses qualités fondamentales : « Toute hypothèse qui prétend expliquer les principes et les qualités fondamentales de la nature humaine, doit être rejetée comme présomptueuse et chimérique ».

En ce qui touche le positivisme, l'exposition sommaire, que nous venons de faire de la Philosophie de Hume, suffit à faire reconnaître les multiples et intimes relations qui existent entre la thèse du philosophe écossais et la thèse positiviste, et c'est à bon droit que Stuart Mill écrit: « La doctrine positiviste fut probablement conçue pour la première fois, dans son entière généralité, par Hume, qui même la mena un peu plus loin que ne fait Comte, soutenant non pas seulement que les seules causes des phénomènes susceptibles d'être connues de nous sont d'autres phénomènes, leurs antécédents invariables, mais qu'il n'y a pas d'autre espèce de causes ». Il est certain que l'on trouve chez Hume, ou en germe, ou pleinement développées, toutes les thèses fondamentales du positivisme contemporain. Que la raison et la science ne nous disent rien et ne puissent rien nous dire sur l'essence de l'âme et sur sa spiritualité, sur Dieu, sur la vie future, sur l'origine du monde, etc., etc.; que l'intelligence humaine et ses différentes fonctions dérivent de l'association des idées en rapport avec les impressions des objets; que notre science se borne aux phénomènes et à l'expérience sensible, sans pouvoir jamais connaître la réalité transcendante; que nos connaissances soient purement relatives et ne puissent pas franchir ce cercle pour entrer sur le terrain proprement philosophique, ni connaître l'absolu; que le vice et la vertu soient de simples sensations, comme la chaleur et le froid;

que ce que l'on appelle liberté humaine n'existe pas réellement, mais seulement en apparence, le déterminisme le plus absolu régnant dans l'homme comme dans la matière ; ce sont là des affirmations et des idées que l'on trouve répandues et soutenues dans les écrits de Hume. Aussi n'est-il pas étonnant que le patriarche du positivisme lui ait donné une place de choix dans son curieux *Calendrier*, et que l'un des biographes du philosophe écossais déclare que, si son héros a contre lui tous les métaphysiciens qui accordent de préférence leur attention aux questions transcendantales et suprasensibles, en revanche, il a pour lui tous ceux qui s'adonnent surtout aux recherches positives et qui rejettent toutes ces entités dont la métaphysique s'occupait autrefois et s'occupe encore aujourd'hui.

§ LXXIX. — L'ÉCOLE ÉCOSSAISE.

Déjà, dans les premières années du XVII[e] siècle, et tandis que Bacon jetait la Philosophie dans le courant empirico-sensualiste qui devait aboutir plus tard à Locke et à Hume, un livre parut où l'on appelait l'attention sur la nécessité d'observer et de classifier les phénomènes et les actes de l'âme, sur l'existence des notions dues à l'action spontanée et instinctive de la raison, sur la réalité et l'importance scientifique de certaines vérités premières et naturelles, qui constituent la

base et le fond de ce que l'on appelle, et non sans raison, la Philosophie du sens commun. *Herbert* (1584-1648) est le nom de ce philosophe dont l'ouvrage a pour titre : *De Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*. La doctrine du philosophe anglais, analogue au fond à celle de l'école écossaise, demeura sans écho jusqu'à ce que *Hutcheson*, d'abord (1694-1747), et plus tard *Reid* (1710-1796) la reproduisirent, la complétèrent et en firent un système auquel on donna le nom de *Philosophie écossaise*. Mais si Herbert représente, pour ainsi dire, l'origine chronologique de cette école, Locke et Hume en sont la raison suffisante. L'école écossaise, en effet, est un mouvement de réaction contre le scepticisme de Hume, et contre le sensualisme de Locke, et cependant elle dérive à certains égards de la doctrine de Hume, en ce qui touche l'assentiment que donne l'homme à certaines vérités, en vertu de l'instinct matériel qui l'y pousse.

Thomas Reid, le principal représentant de cette école, reconnut facilement, en examinant le scepticisme désespérant de son compatriote Hume, que ce qui constituait la base réelle et comme la prémisse logique de son système, c'était la théorie sensualiste de Locke. Une fois convaincu de ce point, Reid entreprit une critique exacte et consciencieuse de la théorie idéologique de Locke, il mit en relief ses côtés faibles, et il démontra en même temps que les fondements sur

lesquels reposait le scepticisme de Hume, manquaient de solidité et de valeur réelle.

Voici les conclusions principales auxquelles arriva Reid dans sa critique et dans ses recherches, conclusions qui forment le fond de la doctrine de l'école écossaise.

La sensation à laquelle Locke attribue l'origine de toutes nos idées n'est pas un phénomène simple comme le suppose l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* : c'est un phénomène complexe. Quand je sens l'odeur A, par exemple, il faut distinguer trois choses : 1° la sensation comme sensation, c'est-à-dire, une affection déterminée, distincte de la saveur, de l'odeur B ; 2° l'acte par lequel je *juge* et j'affirme que cette sensation est en *moi*, dans un être-sujet ; 3° l'acte par lequel je *juge* et j'affirme que cette sensation est *produite* par *quelque cause*. Je *sens* l'odeur A, je *juge* que cette odeur existe en *moi*, et je *juge* qu'elle est produite par quelque chose. Il y a donc ici trois actes, et ce qui va plus à notre sujet, trois notions ou trois idées : l'idée de sensation, l'idée de sujet, et l'idée de cause. L'observation ou l'expérience est l'origine de l'idée de la sensation, comme elle l'est de la sensation elle-même ; mais elle ne l'est pas des idées de l'être-sujet et de cause, ni des deux jugements qui accompagnent la sensation. Donc, ni toutes les idées ne doivent leur origine aux sensations, bien que celles-ci soient leurs occasions, ni tous les jugements ne sont une comparaison d'idées reçues des sens, comme le pré-

tend Locke. Quand on réfléchit sur ces jugements particuliers et instinctifs qui accompagnent les sensations, on voit qu'ils sont des applications de certaines vérités universelles qui existent dans notre esprit *a priori*, c'est-à-dire, indépendamment de toute expérience. Quand nous jugeons que l'odeur A que nous sentons se trouve dans un sujet et qu'elle est produite par quelque cause extérieure, ces deux jugements ne sont que les applications et les conclusions de jugements généraux par lesquels nous affirmons que toute modification suppose un sujet, et que tout effet suppose une cause. Et comme ces jugements universels servent de norme aux jugements particuliers qui accompagnent nos premières sensations, il faudra bien reconnaître que ces vérités sont les bases fondamentales de notre raison, et font partie intégrante de notre constitution intellectuelle.

Parmi les représentants et les partisans de l'école écossaise, les uns appellent ces vérités, *croyances nécessaires ;* les autres, *principes de la croyance humaine;* ceux-ci, *lois fondamentales de l'intelligence;* ceux-là, *vérités de sens commun*. Les mêmes auteurs emploient aussi différents noms pour signifier la faculté de l'esprit en vertu de laquelle nous connaissons d'une manière nécessaire ces vérités générales, et nous prononçons les jugements instinctifs qui accompagnent les sensations. Reid la nomme *faculté d'inspiration et de suggestion*, Beattie l'appelle *sens commun*, et pour Dugald-Stewart elle est une *faculté d'intuition.*

Ce qui fait le caractère distinctif de l'école écossaise, c'est l'énumération, l'analyse, la classification plus ou moins complète des facultés et des fonctions de l'esprit humain. Pour mener à bon terme cette délicate entreprise, l'école écossaise se servit, non seulement de l'analyse consciencieuse et directe de nos facultés, mais encore de l'étude du langage, expression naturelle des idées ; elle ne négligea pas, non plus, les données fournies par l'histoire de la Philosophie, les opinions et les croyances générales du genre humain, dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre moral.

De là ses affirmations sur la légitimité de toutes nos facultés relativement à la vérité et sur l'évidence qui accompagne leurs fonctions. De là sa doctrine sur le sens commun, lequel est « ce degré de jugement qui est commun à tous les hommes ».

« Nous attribuons », dit-il, « à la raison deux offices ou deux degrés : l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes ; l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre et la seule fonction du sens commun ». Ainsi, l'école écossaise appelle *sens commun* ce qui pour saint Thomas est l'entendement (*intelligentia*, *intellectus*), en tant qu'il est supérieur à la raison, en tant qu'il signifie la fonction première de la faculté intellectuelle, et la possession des premiers principes (*habitus primorum principiorum*, *synderesis*) dont la connaissance

est commune à tous les hommes, et qui servent de point de départ au raisonnement, fonction propre de la raison, en tant que raison.

On sait que cette école appelle *sens moral* la faculté par laquelle nous acquérons les notions de bien et de mal, et nous reconnaissons la moralité des actes humains. On sait aussi que cette école, sous prétexte de ne pas sortir de l'étroite enceinte des phénomènes et des lois de l'esprit humain, garde généralement le silence sur les grandes vérités qui ont trait à l'origine, à la nature et aux attributs de l'âme de l'homme.

Outre Hutcheson et Reid, les représentants les plus remarquables de l'école écossaise sont : *Fergusson* (1724-1816), professeur à Édimbourg ; *Beattie* (1735-1803), qui enseigna à l'université d'Aberdeen : *Dugald-Stewart* (1753-1828), auteur de plusieurs ouvrages, et professeur de mathématiques et de Philosophie morale à l'université d'Edimbourg.

§ LXXX. — HAMILTON.

William Hamilton (1788-1856), rejeton d'une ancienne et illustre famille, commença ses études à Glasgow et les termina à Oxford, donnant partout des preuves d'un grand talent philosophique. Après avoir occupé pendant plusieurs années la chaire de droit écossais et civil à l'université d'Édimbourg, il concourut en 1836 pour celle de

Logique et de Métaphysique, vacante par la mort de Ritchie ; il est à remarquer que Cousin, dont quelques années auparavant Hamilton avait attaqué les doctrines, contribua puissamment par ses recommandations à ce qu'il fût préféré à ses compétiteurs.

La vie philosophico-littéraire d'Hamilton embrasse deux périodes différentes. A la première période appartiennent ses écrits contre la phrénologie, sa réfutation de la Philosophie de l'Absolu de Schelling et de Cousin, sa réfutation de la théorie de Brown sur la perception, et ses observations sur la logique. Dans la seconde période prennent place ses *Leçons de Métaphysique*, ses *Éléments de la Philosophie de l'esprit*, et son *Essai de Philosophie morale*, sans compter d'autres ouvrages de moindre importance.

Bien que le fond de la Philosophie d'Hamilton, spécialement durant la première période, soit la doctrine de l'école écossaise, cependant, sous sa plume, elle subit de notables transformations, qui s'accentuèrent dans les dernières années de sa vie philosophique. Après avoir affirmé avec l'ancienne école écossaise, que l'inconditionnel et l'absolu ne peut être connu par nous, et que tout ce que l'homme peut savoir du monde extérieur ou du non-moi est purement relatif ; après avoir repoussé la théorie de Brown sur la perception représentative, et soutenu la conception immédiate et la perception intuitive de Reid, Hamilton commence à s'en séparer, ou, pour mieux

dire, il s'emploie à compléter l'école écossaise, mettant en relief l'importance supérieure de la logique et la nécessité de cultiver l'étude de cette science, si oubliée et même dédaignée par cette école. Les remarques qu'il fait sur la logique sont pleines de sagacité ; il est à noter qu'il lui donne pour objet propre les *notions secondes*, ce qui revient à *l'ens rationis* et aux *termini secundæ intentionis* des scolastiques. « La logique », dit-il, « ne considère pas les choses telles qu'elles existent réellement et en elles-mêmes, mais seulement les formes générales de la pensée, sous lesquelles elles sont conçues par l'esprit. Pour parler avec l'école, la logique s'exerce non sur les *notions premières*, mais sur les *notions secondes* ».

En traitant de l'induction, Hamilton observe avec raison que ce mot « peut désigner trois choses très différentes : 1° la méthode de rechercher les faits particuliers, comme base préparatoire de la conclusion ; 2° une conclusion matérielle du particulier au général, garantie, soit par les analogies générales de la nature, soit par des présomptions particulières fournies par la matière même d'une science réelle quelconque ; 3° une conclusion formelle de l'individuel à l'universel, légitimée seulement par les lois de la pensée, et faisant abstraction des conditions de toute matière particulière ». D'après Hamilton, l'induction n'appartient à la logique que dans le troisième sens.

Hamilton, en mettant en relief l'importance de

la logique, établit et prouve qu'elle est une véritable science, ce qui lui donne l'occasion de réfuter les affirmations de Whately et Bentham, qui prétendaient que, pour les scolastiques, c'était simplement un art. Tout au contraire, réplique Hamilton : les scolastiques se sont appliqués avec une unanimité sans exemple à prouver que la logique est une véritable science [1], et l'affirmation de ces écrivains est un lieu commun qui ne mérite pas de réponse.

Dans la seconde époque de sa vie philosophique, Hamilton combine la doctrine de l'école écossaise avec le criticisme kantien, et surtout avec les idées et les tendances positivistes de Hume qu'il appelait le véritable père de la Philosophie moderne [2]. Sous ce rapport, et à cause de l'application qu'il fit à l'école écossaise des idées et des tendances positi-

1. Voici comment s'exprime Hamilton au sujet des scolastiques : « Il a été longtemps de mode d'attribuer toutes les absurdités aux scolastiques, et ce n'est que lorsqu'un homme de talent comme le docteur Whately imite l'exemple des autres qu'une réponse devient nécessaire. Les scolastiques (à l'exception toujours des hommes excentriques, tels que Raymond Lulle), eurent sur le domaine de la logique des notions plus exactes que ceux qui les méprisent aujourd'hui sans connaître leurs ouvrages ». *Fragments de Phil.*, p. 223.

2. Dans ses *Leçons sur la Métaphysique*, il s'exprime de la manière suivante : « Hume a été la cause ou l'occasion de tout ce qui a quelque valeur dans nos récents travaux métaphysiques. Hume est le père de la Philosophie de Kant, et, par l'intermédiaire de Kant, de toute la Philosophie Allemande : il est aussi le père de Reid, de Stewart en Écosse et de tout ce qui se distingue par un mérite éclatant, soit dans la Philosophie française, soit dans la Philosophie italienne.

vistes de Hume, Hamilton represente, jusqu'à un certain point, la transition de l'école écossaise à l'école psychologico-positiviste de Bain et de Spencer.

Cela est si exact que, même la théorie associationniste, qui est l'un des éléments principaux de cette dernière école, se retrouve *quoad substantiam* chez Hamilton. Dans ses *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, comme dans son *Esquisse de Philosophie morale*, il énumère sept classes de rapports possibles entre les idées, ajoutant que ces sept modes d'association peuvent se ramener à deux lois qui sont : la loi de la *simultanéité* des pensées et la loi de la *ressemblance* ou de l'affinité.

Il enseigne aussi, devançant de la sorte nos modernes psycho-physiologistes matérialistes que « le moi est l'ensemble des états dont on a conscience ». Il affirme encore que « toute connaissance est relative », et que « la Philosophie, si elle n'est pas la science de l'absurde, est la science du conditionnel ». Cependant, Hamilton, comme Spencer et quelques autres, laisse la porte ouverte à une espèce de Dieu inconnu : « Le domaine de notre foi », dit-il, « peut être plus étendu que le domaine de notre connaissance ».

Cette transformation de la doctrine écossaise en doctrine positiviste, principalement sur le terrain de la morale, était, à la vérité, déjà préparée, et comme *préformée*, dans les écrits des plus anciens représentants de l'école écossaise. Son

fondateur, Hutcheson, écrivait déjà dans le premier tiers du siècle dernier que « seule une étude sévère des divers principes et des différentes dispositions naturelles de l'humanité, analogue à l'étude d'un animal, d'une plante, ou du système solaire, peut produire une théorie morale plus solide et plus durable » que celle qui est fondée sur les principes généraux de la raison et de la métaphysique.

Adam Smith qui, dans la morale, doit être regardé comme l'un des principaux représentants de l'école écossaise, disait aussi que la malice morale, inhérente à l'assassinat, dépend, non de sa répugnance à quelque loi générale, mais de l'horreur qu'elle nous inspire. Et il ajoutait : « Dans les cas particuliers d'actions bonnes ou mauvaises moralement, nous n'approuvons ou nous ne réprouvons pas originairement telle ou telle action, parce que, après l'avoir examinée, nous l'avons trouvée conforme ou contraire à telle ou telle règle générale, mais nous établissons la loi, parce que, en vertu de l'expérience, nous jugeons que toutes les actions d'une certaine espèce et revêtues de telles ou telles conditions, sont approuvées ou réprouvées ».

Ces idées de l'auteur du *Traité des sentiments moraux*, ressemblent de très près aux théories morales professées par les écoles positivistes contemporaines, et principalement par l'école anglaise. Aussi, Hamilton n'eut qu'à accentuer un peu les idées de ses coreligionnaires écossais pour que

s'accomplît la transition d'une école à une autre école.

§ LXXXI. — CRITIQUE.

Il est incontestable que l'école écossaise, comme réaction doctrinale et scientifique contre le scepticisme de Hume et le sensualisme de Locke, rendit un véritable service à la Philosophie. Son appel au sens commun, bien que certains docteurs aient coutume de se moquer de la Philosophie du sens commun, et sa doctrine sur la légitimité primitive et la valeur critico-logique de nos facultés, méritent aussi l'éloge. En effet, si nous mettons en doute la valeur et la légitimité de ces facultés, qui sont les seuls instruments que nous a donnés la nature, ou, pour mieux dire, son auteur, pour découvrir la vérité, force est de se jeter dans les bras du scepticisme le plus absolu et le plus universel. Ceux qui prétendent démontrer que nos facultés cognitives sont trompeuses, ou qu'elles ne possèdent pas une aptitude innée pour connaître la vérité devraient commencer par nous convaincre qu'il ont reçu de Dieu des facultés nouvelles, supérieures aux facultés humaines, pour pouvoir juger celles-ci.

N'oublions pas cependant que, même dans ces deux questions qui constituent le mérite principal de l'école écossaise, sa doctrine est sujette à de graves défauts. Il est juste d'accorder au sens com-

mun une certaine importance, en tant qu'il est le témoignage et la contre-épreuve de la vérité, mais on ne peut en aucune manière le reconnaître comme l'unique critérium de la vérité.

Il est raisonnable de reconnaître la légitimité native de nos facultés cognitives relativement à leurs objets, mais il ne faut pas pour cela fermer la porte à la discussion du problème critique. En toute bonne Philosophie, on ne doit pas refuser à l'homme de la science le droit de soumettre à l'examen les moyens et les facultés de connaître.

L'honneur spécial de l'école écossaise est d'avoir étudié, énuméré et classifié d'une manière plus complète et généralement plus exacte que les écoles antérieures, les facultés, les fonctions et les phénomènes de l'esprit humain.

Cependant, on peut trouver de graves défauts dans cette étude analytique entreprise par l'école écossaise ; elle ne marque pas, en effet, d'un trait assez précis les différences qui caractérisent les diverses facultés de l'homme. Malgré qu'elle ait cherché à s'opposer aux doctrines sensualistes, l'école écossaise, loin d'établir et de préciser la ligne qui sépare les facultés et les fonctions appartenant à l'ordre intellectuel de celles qui appartiennent à l'ordre sensible, tend, au contraire, à les confondre. On observe la même confusion dans la classification des facultés appartenant à l'ordre affectif : « Sous le mot volonté, nous comprenons nos facultés actives et tous les principes

qui nous portent à agir, comme les appétits, les passions, les affections ».

Mais le défaut capital de l'école écossaise consiste en ceci, qu'elle est une conception philosophique essentiellement incomplète. En effet, les parties les plus nobles de la Philosophie : l'ontologie, la théodicée, la cosmologie y font défaut. L'école écossaise réduit la Philosophie à n'être qu'une psychologie, et une psychologie purement empirique, par cela même incomplète. L'esprit humain, nous dit cette école, considéré en lui-même, comme substance et comme cause, dans son essence, dans ses attributs et dans ses relations avec la matière, est inconnu et inconnaissable ; tout ce que nous pouvons, à la suite de nos observations, en savoir, c'est que de lui émanent certaines fonctions et qu'en lui s'accomplissent certains phénomènes. Déterminer ces facultés, décrire et classifier ces fonctions, découvrir les lois auxquelles sont soumis ces phénomènes, voilà l'objet, et tout l'objet possible de la psychologie.

Telle est la pensée fondamentale de l'école écossaise, et conformément à ces idées, ses représentants, ou affirment explicitement, comme Dugald Stewart, que la raison ne peut connaître et démontrer avec certitude la distinction substantielle entre l'âme raisonnable et la matière, son union substantielle avec le corps humain, la spiritualité de l'âme, son immortalité et son origine, etc. ; ou ils gardent un profond silence sur ces problèmes, comme on le voit chez Reid, le repré-

sentant le plus complet et le métaphysicien de l'école écossaise.

Jouffroy, témoin exceptionnel dans la matière, en sa qualité de traducteur et de commentateur des œuvres de Reid, met dans la bouche des représentants de cette école les paroles suivantes : « Nous ne connaissons de la réalité que les phénomènes qui en émanent et les attributs dont elle est dotée ; les causes et les substances nous sont inconnues, et tout ce que nous pouvons dire sur elles est et sera toujours hypothétique. La science de toute réalité s'arrête au phénomène et à l'attribut sans jamais s'étendre ni aux causes, ni aux substances sur lesquelles nous ne pouvons rien savoir, sinon qu'elles existent... Et ce qui est vrai de la matière l'est également de l'esprit. Tout ce que nous savons sur lui se réduit à savoir qu'il possède certains attributs, et qu'il est le théâtre de certains phénomènes. Signaler ces attributs et découvrir les lois de ces phénomènes, voilà tout ce qui est possible dans l'étude de l'esprit, voilà aussi ce qui est le seul objet que doit se proposer la science de l'esprit ».

Jouffroy ajoute, au nom de l'école écossaise, que si dans la Philosophie l'on n'a pas accompli tous les progrès qu'on pouvait espérer, et si elle a été souillée d'erreurs, ç'a été précisément parce que l'on n'a pas tenu compte de ces idées, parce que l'on a mêlé les questions qui ont trait aux causes et aux substances avec les recherches relatives aux attributs et aux phénomènes, oubliant « qu'on ne peut

répondre aux premières que par des hypothèses », et parce que « toujours aux observations qu'elle (la Philosophie) a recueillies sur les phénomènes et les attributs, elle a mêlé les hypothèses qu'elle imaginait sur le reste ».

Le défaut capital de la Philosophie écossaise consiste précisément en ceci : qu'elle a voulu renfermer toute la métaphysique dans les bornes de la Philosophie empirique, sans prendre garde que si la psychologie constitue l'une des bases de la métaphysique, cependant celle-ci exige davantage. Il est bon de connaître les phénomènes de l'esprit, les lois qui gouvernent ses fonctions, les facultés qui interviennent dans ses différentes connaissances ; mais si nous ne pouvons pas et si nous ne savons pas nous en servir pour nous élever aux sphères supérieures de la science, pour connaître avec une certitude rationnelle l'existence et les attributs de Dieu et de l'âme humaine, les notions absolues qui sont le fondement de la morale, de la justice, du droit et de la vérité, on n'aura jamais qu'une Philosophie incomplète, une métaphysique mutilée, alors même qu'on l'appelle *Philosophie du sens commun*. Ce système, s'il n'est ni exclusivement sensualiste, ni rationaliste ou intellectualiste, attendu qu'il emprunte quelque chose à ces deux théories, n'en reste pas moins une Philosophie dénuée d'un véritable organisme scientifique, et qui se réduit à un ensemble de vérités isolées et comme jetées çà et là, sans autre lien que leur conformité avec

le sens commun. En généralisant ces observations on pourrait dire que le vice radical de la Philosophie écossaise consiste à ne pas avoir une valeur vraiment scientifique, et à manquer de vues synthétiques.

Si les représentants et les partisans de cette école s'étaient bornés à recommander une séparation convenable entre les questions psychologiques qui ont trait aux facultés et aux phénomènes de l'esprit, et celles qui se rapportent à son origine, à sa nature et à ses attributs essentiels : s'ils s'étaient bornés à recommander la sobriété du jugement dans la discussion et la solution de cette sorte de problèmes, et la nécessité de s'appuyer sur l'observation exacte et l'étude analytique des fonctions, des phénomènes et des facultés de l'âme, comme bases et conditions logiques de la solution des problèmes relatifs à la nature même de l'esprit, leurs conclusions seraient parfaitement acceptables. Mais quand on les voit supprimer la psychologie rationnelle, pour réduire leurs investigations à la psychologie empirique, et cela après avoir effacé d'un trait de plume l'ontologie, la cosmologie et la théodicée, on est obligé de reconnaître que la Philosophie de l'école écossaise est une Philosophie essentiellement incomplète, et que son dogmatisme spiritualiste est bien éloigné de ces autres grands dogmatismes spiritualistes que nous offre l'histoire de la Philosophie.

Quant à l'origine chronologique et aux antécé-

dents historiques de l'école écossaise, nous avons déjà dit qu'on doit les chercher chez Herbert de Cherbury : c'est ce qui est très bien démontré par le livre de Charles de Rémusat, qui a pour titre : *Lord Herbert Cherbury*, *sa vie et ses œuvres, ou Origine de la Philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre.*

Bien que sur une moindre échelle, et d'une manière moins directe, les *Essais* de Shaftesbury ont aussi contribué à la naissance de l'école écossaise.

§ LXXXII. — CONDILLAC.

Si l'école écossaise représente une réaction partielle contre le sensualisme de Locke, Condillac, au contraire, représente une véritable évolution du sensualisme de ce philosophe. Condillac, qui naquit à Grenoble en 1715, fut prêtre, abbé de Flux, précepteur du duc de Parme, membre de l'Académie, et il mourut en 1780.

La Philosophie de Condillac se réduit à une théorie idéologico-psychologiste essentiellement sensualiste qui est longuement exposée dans l'*Essai sur l'origine des connaissances,* et principalement dans le *Traité des sensations*, l'œuvre capitale du philosophe français. Dans le premier ouvrage, il admettait avec Locke une faculté de réflexion, en outre de la sensation ; mais dans le *Traité des sensations* il s'efforce de prouver

que dans l'homme, ou, si l'on veut, dans l'âme humaine, tout est sensation, et que de la sensation procèdent non seulement toutes les idées, mais encore toutes les facultés. Aussi, il reproche à Locke de n'avoir pas soupçonné qu'elles (qualités et forces innées de l'âme) pourraient tirer leur origine de la sensation même.

« Si nous considérons », dit Condillac, « que se souvenir, juger, discerner, imaginer, s'étonner, avoir des idées abstraites, posséder les idées de nombre et d'étendue, connaître les vérités générales et particulières, ne sont que des manières différentes d'être attentif; si nous considérons que, avoir des passions, aimer, espérer, craindre, vouloir ne sont que des façons différentes de désirer, et que, en définitive, être attentif et désirer, ne sont dans leur source, pas autre chose que sentir, nous conclurons de là que la sensation renferme toutes les facultés de l'âme ».

« Le moi de chaque homme », ajoute-t-il, « n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; il est simplement la conscience de ce qu'il est dans le présent, et de ce qu'il a été auparavant ».

Conformément à sa conception sensualiste, Condillac accorde une grande importance aux mots, et il regarde les signes qui constituent le langage articulé comme les générateurs des principales fonctions de l'entendement. « Ce sont les signes », écrit-il, « qui engendrent la réflexion, l'abstraction, la généralisation et le raisonnement;

sans le langage, l'intelligence de l'homme ne s'élèverait pas au-dessus de celle des animaux ». Condillac concluait de là, comme d'autres firent après lui, que la *science n'est pas autre chose qu'une langue bien faite.*

Pour expliquer sa théorie, Condillac suppose une statue qui possèderait seulement le sens de l'odorat, le plus imparfait de tous les sens et le plus éloigné des connaissances intellectuelles, et cependant, de cette sensation unique et relativement imparfaite naissent toutes nos idées et toutes nos facultés. Résumant sur ce point sa pensée, Condillac s'exprime de la sorte : « Le principe qui produit le développement de ses facultés (de l'homme-statue) est simple ; les sensations elles-mêmes le renferment, car, étant toutes, ou agréables, ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à écarter les autres. Il est facile de se convaincre que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme. Aussi, il nous a paru inutile de supposer que l'âme reçoit immédiatement de la nature les facultés qu'elle suppose. Il a été suffisant de rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour que naissent en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de tout genre ».

En réalité, la théorie de Condillac peut se réduire aux propositions suivantes :

a) La sensation est l'origine et le principe de toutes les idées et de toutes les facultés de l'âme.

b) Le plaisir et la douleur sont les seuls mobiles des actions de l'âme.

c) L'âme est dénuée d'activité intrinsèque, personnelle, et, par conséquent, de volonté libre, au sens propre du mot.

d) La raison humaine n'est point une énergie native, antérieure, supérieure aux sens, et qui en soit distincte essentiellement. Par conséquent, la supériorité de l'homme sur les animaux se réduit à l'usage du langage articulé : *L'homme n'est supérieur aux animaux que parce qu'il parle.*

Bien que tous les principes de la doctrine de Condillac conduisent logiquement au matérialisme, cependant, l'auteur du *Traité des sensations* rejette les conclusions matérialistes, et il affirme la spiritualité et la liberté de l'âme humaine, l'existence de Dieu, la création libre du monde, la vertu et le devoir moral.

§ LXXXIII. — DISCIPLES DE CONDILLAC.

Le peu de valeur scientifique de la Philosophie de Condillac, ne l'empêcha pas d'exercer une influence assez notable, non seulement sur les encyclopédistes dont nous parlerons bientôt, mais aussi sur quelques matérialistes contemporains et sur certains philosophes venus plus tard qui opérèrent le passage naturel du sensualisme con-

dillacien au pur matérialisme. Parmi eux, citons Cabanis, Destutt de Tracy, et le médecin Broussais, dont le livre, *De l'Irritation et de la Folie*, est tout imprégné d'idées sensualistes et matérialistes.

Cabanis (1757-1808) est l'un des disciples les plus authentiques de Condillac. Cabanis, dans son ouvrage capital : *Rapports du physique et du moral*, prend pour point de départ le *Traité des sensations* de Condillac. Cabanis enseigne que l'homme n'est un être moral que parce qu'il possède la sensibilité : celle-ci réside dans les nerfs, et au fond elle ne se distingue pas de l'intelligence, de la volonté, et des autres facultés humaines. Et comme la sensibilité dépend des nerfs, il suit de là que les nerfs sont l'origine, la norme et la mesure des facultés cognoscitives et des sentiments moraux. Tous les phénomènes sensibles, intellectuels et moraux qui s'accomplissent dans l'homme, ne sont, en définitive, que des modifications des nerfs, et ce que l'on appelle âme raisonnable n'est que la résultante et comme une manifestation du système nerveux.

Toutefois, il est juste de faire remarquer que d'après une *Lettre posthume et inédite*, attribuée à Cabanis par M. Bérard qui la publia en 1824, ce philosophe avait complètement modifié ses opinions sur l'âme, qu'il considère, dans ce document, non comme « une propriété particulière liée à la combinaison animale, mais comme une substance, un être réel qui, en vertu de sa pré-

sence, imprime aux organes tous les mouvements dont se composent ses fonctions », et qui laisse le corps et les organes livrés à la décomposition « du moment où elle se sépare d'eux définitivement ».

Si la lettre en question appartient réellement à Cabanis, on doit reconnaître que, dans les dernières années de sa vie, il modifia les opinions qu'il avait exposées dans son livre des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, publié en 1802.

Destutt de Tracy (1754-1836) est un autre représentant très authentique de la doctrine sensualiste de Condillac. « Cabanis », écrit M. Damiron, « s'occupa peu de la sensation, et, s'il est sensualiste, c'est moins par l'étude qu'il fait de cette faculté, que par l'hypothèse physiologique qu'il propose pour l'expliquer. Il appartient au *condillacisme*, plutôt comme naturaliste que comme philosophe. Il y a peu d'idéologie dans son livre. Le contraire arrive pour M. de Tracy : il adopte implicitement le principe physiologique de Cabanis, mais, ni il ne l'expose, ni il ne l'analyse ; en revanche, il présente une théorie de la sensation, qui peut servir de complément à l'autre partie du système : il est le métaphysicien de l'école dont Cabanis est le physiologiste » [1].

Laissant de côté la doctrine contenue dans son *Traité de la volonté et de ses effets*, et dans son

1. *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle.* T. 1, p. 93.

Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu, arrêtons-nous un instant à ses *Eléments d'Idéologie*. Sa théorie philosophique, ou, pour mieux dire, psychologique, se réduit à ce qui suit :

Dans l'homme il n'y a que sensibilité et sensation. Celle-ci est l'exercice de celle-là, et elle prend différents noms, suivant les différents genres d'impressions que la sensibilité peut recevoir. Quand celle-ci perçoit les impressions produites dans les organes par les objets présents, on l'appelle simplement sensation. Quand elle perçoit les impressions de l'action extérieure des objets, en vertu de la disposition particulière imprimée par les impressions passées, sur les organes, il en résulte la mémoire. Quand elle perçoit les impressions d'objets qui ont des rapports entre eux, il résulte le jugement qui n'est pas autre chose que la perception sensible de ces impressions. Quand elle perçoit les impressions qui naissent de nos nécessités et qui nous inclinent à les satisfaire, il en résulte ce que nous appelons volonté. Ainsi : volonté, jugement, mémoire et sensation, ne sont que des manifestations différentes, des transformations variées de la sensibilité.

Il est inutile d'appeler l'attention sur les conclusions matérialistes et immorales auxquelles mène logiquement une semblable théorie psychologico-idéologique qui renferme la négation de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de la liberté et de l'ordre moral.

§ LXXXIV. — VICO.

Tandis que les partisans des écoles de Leibnitz et de Locke luttaient entre eux, en Allemagne et en Angleterre; tandis qu'en France, les esprits, après avoir suivi ou entravé le mouvement cartésien, se livraient décidément au courant naturaliste des Woolston, des Shaftesbury et des Bolingbroke, précurseurs légitimes de Voltaire et des encycoplédistes, et adoptaient avec Condillac le sensualisme de Locke; en Italie, florissait un écrivain napolitain, qui sut se maintenir en dehors de ces entraînements, et rejeter ce que ces diverses écoles avaient d'antichrétien et d'antiphilosophique. A ce point de vue, on peut affirmer que l'illustre auteur de la *Scienza nuova* continua les traditions philosophiques de sa patrie.

Sans être un philosophe au sens propre du mot, et sans avoir même écrit des traités spéciaux de Philosophie, Vico mérite cependant de voir figurer son nom à un rang honorable dans l'histoire de cette science.

Ce remarquable penseur italien, qui naquit à Naples en 1668 et mourut en 1744 avant d'avoir publié ses *Principi d'una scienza nuova interno alla commune natura delle nazioni*, est l'auteur de différents opuscules qui ont trait à la Philosophie et au droit [1], et qui suffiraient à lui assigner

1. Citons : *De nostri temporis studiorum ratione.* — *De antiquissima*

une place parmi les philosophes. L'auteur de la *Scienza nuova* y attaque avec vigueur les doctrines cartésiennes, en dépit de la vogue extraordinaire dont elles jouissaient alors en Italie ; bien plus, s'élevant au-dessus de tous les préjugés et de tous les enthousiasmes irréfléchis de l'époque, il signale les graves défauts et les dangers de la méthode cartésienne. Si la méthode des scolastiques, dit Vico, est défectueuse, parce qu'elle donne trop à l'autorité, celle de Descartes ne l'est pas moins en accordant tout au jugement individuel. « Vouloir », ajoute-t-il, « que le jugement individuel règne seul ; vouloir tout assujettir à la méthode géométrique, c'est tomber dans un excès opposé ».

La pensée philosophique de Vico est une pensée essentiellement chrétienne. Pour Vico, Dieu est le principe, la lumière, le lieu et le terme de la Philosophie et de toutes les sciences, dont les principes procèdent de Dieu, — *omnia scientiarum principia a Deo esse* — dont la lumière et l'éternelle vérité les pénètrent toutes, — *divinum lumen sive æternum verum.. omnes scientias permeare*, — les reliant entre elles, et les ramenant à Dieu, — *alias in alias dirigere et cunctas ad Deum revocare* — en qui elles trouvent leur origine, leur terme, leur fermeté et leur vérité : *Et ostendam origine, omnes a Deo provenire ; circulo, ad Deum redire omnes ; constantia, omnes*

italorum sapientia ex originibus linguæ latinæ eruenda. — De uno juris universo principio. — De constantia jurisprudentis, etc.

in Deo constare, omnesque eas ipsas præter Deum tenebras esse et errores.

L'exposition et la critique de la *Scienza nuova*, qui est l'ouvrage capital de Vico et qui contient une conception originale de la Philosophie de l'histoire, n'appartient pas directement à l'histoire de la Philosophie ; mais nous devons en indiquer les lignes principales, parce qu'elles touchent à certaines théories dont nous nous occupons particulièrement dans cette histoire.

a) L'histoire de l'humanité et les vicissitudes de la révélation ont pour base trois idées fondamentales : la *Providence divine*, la *vertu morale*, l'*immortalité de l'âme*.

b) Ces trois idées fondamentales du genre humain s'incarnent en quelque sorte en trois faits, en trois institutions primitives et universelles : la *religion*, le *mariage solennel*, la *sépulture des morts*. En effet, dit Vico, « toutes les nations, soit barbares, soit civilisées, ont une religion, toutes contractent des mariages solennels, toutes ensevelissent leurs morts, en accompagnant ces actes de cérémonies augustes et saintes ». « Aussi », ajoute-t-il, « avons-nous pris ces trois coutumes éternelles et universelles, pour les trois premiers principes de la science nouvelle ».

c) La marche de la civilisation et les vicissitudes de son histoire, sont en harmonie avec ces idées, et avec ces institutions fondamentales et primitive du genre humain.

d) De là la division de l'histoire en trois pério-

des: la période *divine* ou théocratique ; la période *héroïque* et la période *humaine* ou civilisée, auxquelles répondent trois états du langage, à savoir : le langage sacré ou hiéroglyphique, le langage métaphysique ou poétique, le langage articulé parfait, propre aux nations civilisées.

Il ne nous est pas possible d'entrer ici dans des détails sur la théorie philosophico-historique de Vico, nous rappellerons seulement que cet illustre penseur admet l'état sauvage de l'homme après le déluge, et qu'il considère la monarchie comme la forme de gouvernement « la plus conforme à la nature dans les temps de civilisation avancée ».

Bien que dans les *Principes d'une science nouvelle*, il y ait certaines idées, que l'on pourrait qualifier à quelques égards de téméraires et de périlleuses au point de vue catholique, nous croyons cependant qu'elles ne méritent pas les violentes attaques dont elles ont été l'objet de la part de quelques écrivains. Quoi qu'il en soit, il est certain que Vico vécut et mourut en vrai catholique, et que dans ses ouvrages on rencontre des pages éloquentes où il défend la vérité divine du Christianisme.

§ LXXXV. — VOLTAIRE.

Il arrive généralement que c'est dans les époques et dans les sociétés où l'on parle le plus de vertu et de moralité, que la vertu et

la moralité sont le moins pratiquées; il n'est pas rare qu'il en arrive ainsi pour la Philosophie. On n'a jamais tant parlé de Philosophie, et il n'y a jamais eu, en apparence, autant de philosophes qu'en France, au XVIIIe siècle, et cependant, en réalité, jamais il n'y eut moins de Philosophie et de philosophes. La Philosophie alors, consistait, non dans la recherche et dans la connaissance des essences, des causes et des attributs des choses, du monde, de Dieu et de l'homme, mais à combattre et à défigurer la religion chrétienne, en se servant de tous les moyens, particulièrement de l'ironie, du mensonge et de la calomnie. *Écraser l'infâme*, c'est-à-dire, le catholicisme et son divin auteur Jésus-Christ, voilà le cri de guerre de ces prétendus philosophes, et cet horrible blasphème fut comme le mot d'ordre, le *delenda Carthago*, qu'inculquait sans relâche, celui qui fut leur chef, non pas tant à cause de son talent littéraire et de sa renommée que de sa haine persévérante et profondément satanique contre Jésus-Christ, et contre tout ce qui, de près ou de loin, tenait au Christianisme [1]. Cette haine profonde contre le catholicisme que

1. « Que les philosophes véritables », écrivait Voltaire en 1761, « fassent une confrérie comme les francs-maçons... Cette académie secrète vaudrait mieux que l'académie d'Athènes et toutes celles de Paris. Mais chacun ne songe qu'à soi, et oublie le premier des devoirs qui est d'écraser l'infâme. Confondez l'infâme le plus que vous pourrez ». Et dans une lettre à Saurin, il ajoutait : « Il faut que les frères réunis écrasent les coquins ». On sait que la haine satanique et les blas-

respirent les écrits du philosophe de Ferney et sa correspondance particulière, ne descendit pas avec lui au tombeau, et la révolution antisociale et antireligieuse, dont lui et ses disciples ont été les initiateurs, qui s'est ensuite développée et organisée dans les sociétés secrètes, en a conservé et propagé la flamme.

Cette haine profonde et universelle contre le Christ et contre tout ce qui porte son nom et sa marque, fut le caractère distinctif de *Voltaire* (François-Marie-Arouet), qui naquit à Châtenay, près de Paris, en 1694, et qui mourut en 1778. Quel que soit son mérite comme homme de lettres, comme historien, comme poète et comme critique, il est certain qu'il n'a aucune valeur comme philosophe, et son nom mérite à peine de figurer dans une histoire de la Philosophie. Il suit la direction philosophique de Locke, dont il propagea la doctrine en France. Locke est pour Voltaire le plus grand des philosophes, le plus profond des métaphysiciens, et à côté de l'*Essai sur l'entendement humain*, les œuvres de Platon, d'Aristote et de saint Thomas, celles mêmes de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz font petite figure. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que la Philosophie de Voltaire se réduise à un sensualisme déiste, accompagné de tendances ma-

phèmes dont, pendant sa vie, il avait poursuivi Jésus-Christ, se retournèrent contre lui, à l'heure de la mort, alors qu'il s'écriait d'une voix étouffée par la douleur et par le désespoir : *Je meurs abandonné de Dieu et des hommes.*

térialistes. Tandis que, d'une part, il affirme l'existence de Dieu, d'autre part, il enseigne que l'existence du mal est incompatible avec la bonté et avec la sagesse divines. Il parle quelquefois de l'âme humaine, en exaltant sa noblesse et sa dignité ; mais en même temps, il incline à croire qu'elle est une *abstraction réalisée*, et il admet la possibilité d'une matière dotée de pensée : *Ce je ne sais quoi qu'on appelle matière, peut aussi bien penser que ce je ne sais quoi qu'on appelle esprit.*

En ce qui touche la liberté, on remarque dans Voltaire les mêmes doutes, la même ignorance, les mêmes contradictions. Après des éloges dithyrambiques sur la liberté, le patriarche de l'incrédulité conclut, tantôt en doutant de la réalité et de l'existence de la liberté, tantôt en la niant : *Je veux nécessairement ce que je veux, autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible.*

Si, quant aux idées proprement philosophiques, Locke est le maître et l'inspirateur presque unique de Voltaire, on ne peut pas en dire autant quand il s'agit de l'ordre éthico-religieux. Dans cette sphère d'idées, les véritables maîtres de l'écrivain français furent Woolston, Collier, Bolingbroke, Shaftesbury, et les autres coryphées de l'école essentiellement déiste et incrédule qui dominait alors parmi les lettrés et les philosophes de l'Angleterre. Ce fut principalement dans les écrits de Bolingbroke que Voltaire puisa presque

tous ses arguments, mais non sa haine furieuse contre le Christianisme.

Du sein de la Philosophie positiviste et antichrétienne se sont levées, de nos jours, des voix nombreuses en faveur de Voltaire et de son œuvre. Rien de plus naturel, car aujourd'hui on aime à réhabiliter le nom de tous ceux qui se sont distingués par leur haine contre la vérité divine, particulièrement de ceux que les représentants du matérialisme contemporain, de l'incrédulité religieuse et du naturalisme regardent, à bon droit, comme leurs pères ; et c'est justice de faire figurer Voltaire à ce rang. Ainsi s'explique que son nom et que ses idées aient été et soient encore l'objet des plus chaleureux éloges non seulement en France, mais encore en Allemagne. Il suffit de citer comme exemple, l'*Histoire de la littérature du XVIII*[e] *siècle* par *Hettner*, la biographie de Voltaire publiée par Rossenkranz, les *six conférences* de Strauss sur Voltaire, et le discours de Du Bois-Raymond qui a pour titre : *Voltaire in seiner Beziehung zur Naturwissenschaft* [1].

1. La gloire de Voltaire à singulièrement baissé parmi nous. Il n'y a plus que quelques esprits attardés dans les vieilles haines, à balancer encore l'encensoir devant l'idole. Nous ne voulons en citer pour preuve que l'étude consacrée à Voltaire par M. Emile Faguet, critique fin et pénétrant mais d'un esprit très sceptique, dans son ouvrage récent : *Dix-huitième siècle. Etudes littéraires*. La note générale de cette étude est le persiflage le plus irrespectueux. Pour M. Faguet, Voltaire est « un bourgeois ». « Les hautes spéculations le rebutent !... il n'a aucune profondeur ni élévation philosophique, et la synthèse lui est interdite.

§ LXXXVI. — ROUSSEAU.

Ce célèbre écrivain naquit à Genève en 1715, et il mourut peu de jours après Voltaire ; on croit même, et non sans quelque fondement, qu'il s'empoisonna. Comme Voltaire, avec lequel il partage la triste gloire d'avoir exercé une puissante influence sur la préparation et les désordres de la Révolution française, Rousseau, bien plus qu'un philosophe, est un écrivain, un publiciste, qui a discuté certains problèmes ayant des rapports avec la Philosophie, particulièrement en ce qui touche la morale et la politique.

Dans son fameux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau commence à exposer ses idées politico-

...il sera bien dur pour les petits et bien méprisant pour « la canaille », persécuteur quand il pourra persécuter avec une « suite enragée », comme disait de Saint-Simon le duc d'Orléans.. Il ne songe qu'à écraser ce qui, étant au-dessous de lui, ne l'adule pas... Il a le mépris du vainqueur pour le vaincu. Rien ne lui a plus agréé que le partage de la Pologne... Il fait du bien en s'enrichissant et en criant qu'il se ruine ce sont trois jouissances... Il ignorait la distinction du bien et du mal, profondément. C'était le cœur le plus sec qu'on ait jamais vu, et la conscience la plus voisine du non-être qu'on ait constatée... Il dit des choses énormes en pirouettant sur son talon ». Voltaire parle comme « M. Homais ». C'est « un esprit assez étroit, superficiel, contradictoire, incapable de progrès personnel ». Et pour couronner le tout, « le monde, s'il avait été créé par Voltaire, serait glacé et triste. Il lui manquerait une âme. C'est bien un peu ce qui manquait à notre homme. » *Op. cit. Voltaire, passim.* G. P.

sociales. Il décrit et il exalte, d'une plume brillante, les avantages et les excellences de l'homme dans l'état primitif de nature. Il s'efforce de prouver que ses vices, ses misères et ses maux de tout genre tirent leur origine de la société, et que par conséquent, le véritable remède à y apporter est de retourner à l'état de nature. « Les lois humaines », écrit-il, « n'ont servi qu'à mettre des chaînes aux faibles, pour donner de la force aux riches, pour détruire la liberté naturelle, pour perpétuer la propriété et l'inégalité ».

Le philosophe de Genève développe et complète cette théorie dans son *Contrat social;* il y affirme que la volonté générale du peuple est l'origine unique de la souveraineté et la raison suffisante de la durée des pouvoirs publics; que les gouvernants, alors même que leur pouvoir serait héréditaire, sont de simples mandataires du peuple, qui peut les révoquer à son gré, et confier l'autorité à d'autres mains. La forme la plus parfaite de gouvernement est la république qui sera d'autant plus parfaite que le peuple influera d'une manière plus directe et plus immédiate sur l'exercice du pouvoir administratif, exécutif et législatif. Comme en Grèce et à Rome, les lois doivent être proposées, votées et sanctionnées dans des assemblées auxquelles prend part tout le peuple.

Comme on le voit, d'après ces indications, les idées de Rousseau sur les vices de la société et sur la propriété sont à peu près identiques aux idées et aux tendances internationalistes de notre

époque. Sa théorie politico-sociale et sa doctrine sur les avantages et l'excellence de la forme républicaine ont exercé une influence efficace sur l'explosion et les vicissitudes de la révolution française qui, dans certaines de ses périodes, est l'incarnation la plus complète des idées proclamées par l'auteur du *Contrat social*, et par l'apologiste fougueux de la liberté et de l'égalité.

Si l'on fait abstraction de ce point de vue politico-social, le plus important et le plus original chez Rousseau, sa doctrine se réduit à un déisme naturaliste, imprégné de scepticisme. La morale n'est plus que le *dictamen* naturel et instinctif de la conscience individuelle, sans aucune base rationnelle et religieuse.

Rousseau indique comme dogmes de la religion naturelle, la seule qu'il admette :

a) L'existence d'un être suprême dont la volonté « meut le monde et anime la nature ».

b) L'existence d'une matière gouvernée par des lois fixes et constantes.

c) L'existence d'une âme immatérielle dans l'homme, dotée de liberté dans ses actions. Quant à l'immortalité de cette âme, on ne peut rien affirmer ou nier avec certitude, bien que l'affirmative soit plus probable. Rousseau doute de l'éternité des peines dans l'autre vie, si toutefois elle existe, mais il penche vers la négative, il dit également qu'il est impossible de savoir si Dieu a créé la matière, les corps, les esprits, le monde.

Ce scepticisme qui dévorait l'intelligence et le cœur de l'écrivain genevois explique les contradictions que l'on rencontre fréquemment dans ses écrits. Tantôt il exalte l'Evangile et la religion chrétienne par des paroles magnifiques ; tantôt il la combat et la couvre de mépris. Il condamne et il excuse l'adultère ; il écrit pour et contre le duel ; dans une page il réprouve énergiquement le suicide; dans la suivante il fait l'apologie de ce crime.

Platon, Plutarque et Locke furent les inspirateurs des théories politiques et sociales de Rousseau. La magie seule de son style peut couvrir la pauvreté de ses idées. Le *Contrat social* n'est qu'une amplification outrée de l'opuscule de Locke sur le *Gouvernement civil*, et la profession de foi du *Vicaire savoyard* répond au *Christianisme raisonnable* du philosophe anglais. Dans l'*Émile* on rencontre à chaque pas des idées empruntées à la dissertation de Locke sur l'*Éducation*.

§ LXXXVII. — LES ENCYCLOPÉDISTES.

Pendant le règne de Louis XIV, et avant lui, les hommes de lettres anglais venaient en France pour entrer en relations avec les savants de ce pays et pour compléter leur instruction. Après ce règne, le commerce intellectuel entre les deux nations prit une direction inverse, et beaucoup

de français passèrent le détroit, pour s'approprier les idées des penseurs anglais. Nous avons déjà vu que, du séjour de Voltaire à Londres, date le prestige de Locke en France. Voltaire, avec la doctrine du philosophe anglais, popularisa les idées matérialistes, déistes et rationalistes de Shaftesbury, de Wollaston, de Hartley, de Bolingbroke et d'autres. Ce commerce intellectuel entre les deux pays, et la prépondérance que prirent en France les idées religieuses, politiques et philosophiques qui régnaient dans les classes éclairées en Angleterre, prépondérance qui contribua puissamment à l'horrible corruption des mœurs publiques et privées, pendant la Régence et le règne de Louis XV, expliquent en partie l'apparition de cette nuée d'écrivains irréligieux, matérialistes et athées, qui, possédés d'une fureur satanique contre le christianisme, organisèrent une conjuration immense et universelle contre lui et contre son divin fondateur Jésus-Christ.

La fameuse *Encyclopédie*, ou *Dictionnaire raisonné des sciences et des arts,* fut l'incarnation en même temps que le résultat de cette conspiration contre le christianisme. On sait assez que l'objet principal de cet énorme *factum* fut de répandre dans toutes les classes de la société, l'incrédulité et le mépris à l'endroit du christianisme, de ses membres et de ses institutions. L'Encyclopédie représente les efforts, les aspirations, les idées et les tendances des soi-disant philosophes qui, tous ou presque tous, prirent part à sa publication.

Sans parler de Voltaire et des fondateurs immédiats de l'entreprise, *Diderot* (1713-1784), et *d'Alembert* (1717-1783), on peut citer comme collaborateurs, *Maupertuis* (1698-1759), l'abbé *Raynal* (1713-1796), *Grimm* (1723-1807), né à Ratisbonne, mais qui passa la plus grande partie de sa vie à Paris, dans un commerce d'amitié et d'idées avec les encyclopédistes, particulièrement avec Diderot; *La Mettrie* (1709-1751), dont les écrits préparèrent l'Encyclopédie; le marquis d'*Argens* (1704-1771), *Tossaint* (1715-1772), *Helvétius* (1715-1771), le baron d'*Holbach* (1723-1789), né dans le Palatinat, mais habitant Paris, ami intime de Diderot, et dont la maison était comme le centre de réunion des philosophes de l'époque: *Robinet* (1735-1820), dont on dit qu'il modifia ses idées après la révolution et qu'il mourut chrétiennement; *Naigeon* (1738-1810), auteur de plusieurs articles de l'Encyclopédie; le marquis de *Condorcet* (1743-1794), qui, poursuivi et emprisonné par la révolution française à laquelle il avait pris une part principale, se suicida pour échapper au supplice; citons encore *Montesquieu* (1689-1755), *Saint-Lambert* (1716-1803), et *Volney* (1755-1820) qui contribuèrent à répandre les idées de l'Encyclopédie, le premier par ses *Lettres Persanes*, le second par son *Catéchisme universel*, le dernier par ses *Ruines de Palmyre*.

Le naturalisme, le sensualisme, le matérialisme et l'athéisme constituent le fond doctrinal des écrits de ses auteurs, imprégnés en outre d'ironie,

de haine et de moquerie contre tout ce qui porte le nom et la marque de Jésus-Christ et de l'Église catholique. Sciences et arts, histoire et philosophie, talent et force, liberté et autorité, tout est bon pour faire la guerre à Jésus-Christ, et on se sert de tout pour avilir, combattre et critiquer l'idée chrétienne.

Au point de vue scientifique et philosophique, l'Encyclopédie n'offre presque rien qui mérite de fixer l'attention. Ce qu'il y a de plus remarquable sous ce rapport, c'est l'introduction, le *discours préliminaire*, dû à la plume de d'Alembert; l'auteur y trace, à grands traits, la genèse, l'histoire et les rapports des différentes sciences et des branches diverses du savoir humain. Ce travail est digne d'éloge, à cause de la clarté, de la force des idées et de la précision du style ; on y rencontre cependant des appréciations peu exactes, et il porte la marque de l'empirisme baconien, et surtout de tendances antichrétiennes, naturalistes et même athées.

§ LXXXVIII. — LA METTRIE ET LE BARON D'HOLBACH.

Parmi tous les personnages que nous venons de citer, La Mettrie et d'Holbach méritent un rang à part dans l'histoire de la Philosophie, non certes que leur mérite comme philosophes soit supérieur à celui de leurs confrères, mais parce qu'ils sont les représentants les plus complets du matérialisme et de l'athéisme de l'époque.

La Mettrie, dont la vie, les mœurs, et même la mort, furent en parfaite harmonie avec ses idées matérialistes, quoi qu'en puissent dire ses récents panégyristes, fait profession du matérialisme le plus cynique. Dans son *Homme-Plante*, dans son *Histoire naturelle de l'âme,* mais surtout dans son *Homme-machine*, ouvrage qui, de l'aveu même de son auteur, est une application du mécanisme cartésien, La Mettrie enseigne qu'il n'y a dans le monde que des substances matérielles, que l'âme raisonnable n'est pas autre chose que l'ensemble des propriétés du corps, que la fin de l'homme est dans les plaisirs des sens et que la théorie de la jouissance constitue toute la morale; que l'homme ne se distingue des animaux que par le langage articulé; que la pensée est le résultat de l'organisation de la matière, et que l'apparition de l'homme sur la terre peut être comparée à celle de « ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles ».

La Mettrie ne se borne pas à nous présenter l'orang-outang comme un être presque entièrement égal à l'homme, mais, devançant les darwinistes et les matérialistes de notre temps, il regarde comme possible que le singe acquière, à la longue, le langage, et avec lui, la nature de l'homme, attendu que l'animal ne diffère de l'homme que par l'usage de la parole ; il affirme que la magnanimité, la valeur, la dignité, la haine, l'orgueil, et, en général, les actes que nous

appelons vertueux et vicieux, dépendent des conditions matérielles et organiques de l'individu, comme sont le climat, la faim, les aliments, les richesses, etc. ; il ajoute que la mémoire, l'imagination, — qu'il confond avec la pensée, — le sens commun, les passions et les autres facultés de l'homme, sont purement matérielles : de tout cela il conclut que l'âme, elle aussi, est matérielle et « qu'elle dépend essentiellement des organes du corps, avec lesquels elle se forme, grandit et décroît ».

L'auteur de l'*Homme-machine* ne nie pas carrément l'existence de Dieu, il affecte à cet égard une sorte d'indifférence ; mais, à travers cette indécision apparente, on reconnaît sa véritable pensée, l'athéisme, qu'il regarde comme parfaitement compatible avec la morale. La Mettrie, comme nos modernes matérialistes, se récuse, en ce qui concerne l'existence de Dieu, sous le prétexte que nous ignorons si la matière a été créée ou si elle est éternelle ; il est d'ailleurs très probable que tout doit son origine à la nature. En tout cas, que Dieu existe ou non, cela importe peu à notre bonheur.

Conformément à ces principes, La Mettrie affirme que la liberté est une illusion, — « l'homme est une machine qu'un fatalisme absolu gouverne impérieusement » ; — que « les remords sont des préjugés de l'éducation » ; qu'il n'y a aucune distinction réelle entre le vice et la vertu, etc., etc.

Ce que La Mettrie a été pour le matérialisme,

le baron d'*Holbach* le fut pour l'athéisme. L'auteur du *Système de la nature* professe sans ambages le pur athéisme, doctrine d'ailleurs enseignée, mais timidement, en passant, et avec réserve, par Diderot, Naigeon et d'autres écrivains de l'époque.

Comme le matérialisme est la base naturelle et la prémisse logique de l'athéisme, d'Holbach commence par enseigner les doctrines de tous les matérialistes, depuis Lucrèce jusqu'à La Mettrie ; puis il en déduit que la matière est éternelle et nécessaire dans son essence, bien que variable dans ses formes et dans ses combinaisons ; *que l'ignorance de la nature donna la naissance aux dieux*, enfin que ce mot *dieu* est, ou vide de sens, ou signifie simplement *la somme des forces inconnues qui animent l'univers*.

Il est inutile d'ajouter que pour l'auteur du *Système de la nature*, comme pour les athées et les matérialistes de notre temps, la matière et la force ou le mouvement sont l'origine de tous les phénomènes. La matière *se meut par sa propre énergie*, et celle-ci *découle nécessairement de l'essence de la matière*.

La nature est l'unique réalité, elle est comme le grand tout, dont les divers êtres particuliers, y compris l'homme, sont les parties. Les êtres particuliers, les substances suprasensibles n'ont aucune réalité objective et sont simplement un produit de notre imagination.

La volonté, principe des actes libres, est une il-

lusion, parce que l'homme, comme tous les autres êtres, est soumis à des lois nécessaires et à des influences fatales. Comme la matière et le mouvement sont éternels, ainsi est éternel et infini l'enchaînement de causes et d'effets qui s'accomplit dans le sein du grand tout que nous appelons la Nature.

Précurseur des positivistes contemporains qui appliquent aux sciences morales et politiques les procédés de la statistique et des sciences physiques, d'Holbach enseigne que *la morale et la politique pourraient retirer du matérialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais* ; il conclut de là, parlant des hommes, que *leurs religions*, *leurs gouvernements*, *leur éducation*, *les exemples qu'ils ont sous les yeux*, *les poussent irrésistiblement au mal.*

Comme on le voit, l'auteur du *Système de la Nature* a laissé peu à dire à nos matérialistes qui mènent tant de bruit, et qui, dans leurs théories scientifiques, morales et politiques, basées sur le positivisme matérialiste, affectent une originalité bien démodée.

§ LXXXIX. — ÉTAT DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE A LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE.

Durant le XVIIIe siècle et une partie du siècle précédent, l'action de la Philosophie moderne en général et, en particulier, l'influence des idées de Bacon, de Descartes, de Locke, se font sentir, non seulement dans les régions supérieures de la pensée, mais encore dans les écoles publiques et dans les ouvrages élémentaires. Ainsi à l'*Art de penser* de Port-Royal, succèdent les *Institutiones philosophicæ*, dites de Lyon, les *Exercitationes scholasticæ* de Purchot, les écrits de Genovesi et de Vernei. Dans tous ces ouvrages, à côté d'éloges outrés donnés aux philosophes modernes, et principalement à Descartes, nous retrouvons les déclamations habituelles et violentes contre les scolastiques et contre Aristote.

Le P. *Naxera*, espagnol, ne partage pas ce mépris systématique et universel à l'endroit de la Philosophie scolastique ; on peut cependant le compter parmi les partisans de la Philosophie moderne, à raison de son *Maignanus redivivus*, véritable apologie de certaines doctrines de Gassendi et de Descartes. On peut en dire autant d'*Eximeno* dont les *Institutiones philosophicæ et mathematicæ* représentent des tendances antiscolastiques, avec une prédilection marquée pour les idées de Locke et de Condillac. En physique,

Tosca, Martinez et plusieurs autres, comme nous le verrons plus tard, embrassèrent les théories modernes.

Les attaques violentes des ennemis de la scolastique et les doctrines pernicieuses qui pullulaient partout, comme des fruits de la Philosophie moderne, corrompaient les mœurs et, avec la troupe des encyclopédistes, mettaient en péril la société et la religion, poussèrent plusieurs scolastiques à exagérer leur opposition et leur méfiance à l'égard de la Philosophie moderne, et à condamner en bloc toutes ses doctrines, toutes ses idées, toutes ses méthodes. Si ces scolastiques sortaient parfois de leur camp, c'était uniquement pour combattre et pour réfuter certaines théories des modernes.

Sans parler du *Cursus philosophicus* de Jean de Saint-Thomas, et de la *Philosophia thomistica* de Goudin, nous pouvons ranger dans cette catégorie :

a) Le fécond *Caramuel*, qui, bien qu'avec certaines allures d'indépendance et d'originalité, — plus d'ailleurs dans l'expression que dans la pensée, — reste généralement fidèle aux traditions de l'ancienne scolastique. Le titre même de ses principaux écrits philosophiques révèle sa pensée et sa prédilection pour saint Thomas, comme on le voit dans sa *Theologia rationalis*, *sive in auream Angelici Doctoris Summam*, *meditationes*, *notæ et observationes*, *liberales*, *philosophicæ*, *scolasticæ*.

b) Les jésuites espagnols, Vinas, Losada et

Quiros, auteurs d'ouvrages élémentaires de Philosophie scolastique, et qui surent éviter plusieurs défauts des anciens. Quiros conclut son *Opus Philosophicum*, par un traité *De opere sex dierum*, dans lequel, suivant pas à pas le récit mosaïque, il discute diverses questions sur la création.

c) Le jésuite allemand Schwarz se montre ardent scolastique dans son *Peripateticus nostri temporis*, où il essaie de réfuter la théorie astronomique de Copernic.

d) La *Philosophia vetus et nova* de Duhamel, la *Summa philosophiæ scholasticæ et scotisticæ*, de Dupasquier, la *Philosophia peripatetica* du jésuite Benedictis, représentent aussi la doctrine scolastique, bien qu'avec certaines modifications dans le sens de la Philosophie moderne, particulièrement en ce qui touche la physique.

e) Pendant le siècle qui nous occupe, il y a deux principaux représentants dominicains de la Philosophie scolastique : le Français *Guérinois*, auteur du *Clypeus philosophiæ thomisticæ contra veteres et novos ejus impugnatores*, et l'Italien *Roselli* qui écrivit une *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris*. L'un et l'autre, tout en suivant fidèlement la doctrine de saint Thomas et en combattant les théories modernes opposées à la Philosophie du Docteur Angélique, eurent soin d'éviter certaines questions inutiles et abstruses, le technicisme obscur, le langage barbare et la méthode trop souvent défectueuse

des scolastiques. L'ouvrage du dernier, en particulier, se distingue par l'élégance du style et par l'introduction dans le cadre de la Philosophie de plusieurs problèmes ignorés ou oubliés par les auteurs précédents. Ce qui en outre donne une grande importance à la *Summa philosophica* du dominicain italien, c'est qu'elle a servi de point de départ et comme de base, comme nous le verrons plus tard, à la restauration scolastico-chrétienne qui s'accomplit aujourd'hui dans les différents pays de l'Europe.

A cette restauration de la Philosophie chrétienne, comme aussi à la réfutation des multiples erreurs répandues par les encyclopédistes, contribuèrent efficacement le moine hiéronymite *Ceballos* et le dominicain *Alvarado*, tous les deux espagnols, qui méritent une place d'honneur dans cette liste de philosophes scolastiques, bien que, chronologiquement parlant, le P. Alvarado appartienne plutôt au siècle suivant. La *Falsa Filosofia crimen de Estado* du premier, et les *Cartas Criticas* du second, qui fut nommé et qui s'appelait lui-même, *el Filosofo rancio*, contiennent de vigoureuses réfutations des théories rationalistes, antichrétiennes, matérialistes et athées des encyclopédistes français et des doctrines d'Hobbes, de Locke, de Voltaire, de Rousseau, soit dans l'ordre moral et religieux, soit dans l'ordre politique et social. La solidité de leur doctrine et la vigueur de leur argumentation sont rehaussées par la grâce du style dans le P. Alva-

rado, et dans le P. Ceballos, par une grande érudition.

A côté du P. Ceballos, et du P. Alvarado plaçons le P. *Castro*, franciscain, et le chanoine *Valcarcel.* Le premier est l'auteur de l'*Apologia de la theologia escholastica.* Il y défend la théologie et la Philosophie enseignées dans les écoles contre les attaques dont elles étaient l'objet, et il réfute, en passant, les idées et les assertions de Vernei, de Genovesi et d'autres ennemis violents des scolastiques.

Les *Desenganos philosophicos* de Valcarcel sont un ouvrage de plus de valeur au point de vue philosophique. On y trouve une connaissance exacte et une critique judicieuse des systèmes de Descartes, de Spinoza, de Malebranche et de Locke, et la réfutation de leurs erreurs les plus importantes. Si les autres scolastiques espagnols avaient suivi l'exemple de Valcarcel, s'ils avaient étudié les systèmes philosophiques avant de les rejeter de prime abord et sans les connaître, le sort du mouvement philosophique chrétien dans notre pays aurait été tout autre.

§ XC. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTICO-ÉCLECTIQUE.

A la même époque, il y eut quelques philosophes, particulièrement en Espagne, qui, sans se laisser entraîner par le courant essentiellement antiscolastique de Genovesi et de Vernei, aban-

donnèrent cependant et combattirent les solutions de la Philosophie scolastique touchant certains problèmes plus ou moins importants, particulièrement en ce qui regarde la physique, la chimie et la médecine. Tels sont, sans parler du P. *Feijoo* et du jésuite *Hervas*, dont il sera question tout à l'heure, le médecin Martin *Martinez* qui, dans sa *Filosofia esceptica*, compare et discute les théories d'Aristote, de Descartes et de Gassendi ; les jésuites *Cuadros* et *Codorniu*, auteurs, le premier, de la *Palestra scholastica*, et le second, de *l'Indice de la Filosofia moral christiano-politica*, sans compter sa réfutation de Barbadino, qui a pour titre : *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadino*. A ces noms nous pouvons ajouter ceux de *Forner*, auteur des *Discursos filosoficos sobre el hombre*, et le chanoine *Castro*, connu par sa *Théodicée*. Le P. *Tosca* suit une tendance analogue dans son *Compendium Philosophiæ;* il en est ainsi du P. *Rodriguez*, cistercien, qui, dans son curieux livre *El Philoteo en conversaciones del tiempo*, défend et pratique la méthode expérimentale, acceptant en même temps les découvertes que l'on avait faites de son temps dans les sciences physiques, exactes et naturelles.

Ces écrivains et plusieurs autres que nous pourrions citer conservent, qui plus, qui moins, le fond de la Philosophie scolastique, mais ils ne ferment pas la porte à toutes les idées de la Philosophie moderne ; c'est pourquoi nous les grou-

pons sous le titre générique de philosophes scolastico-éclectiques. Il est clair d'ailleurs qu'il y a de nombreux degrés dans la mesure où ces écrivains se rapprochent ou s'éloignent de la scolastique.

Si la *Theodicea* de Castro, les ouvrages de Codorniu et les *Desenganos filosoficos* de Valcarcel représentent fidèlement la tradition scolastique, en revanche, la *Filosofia esceptica* de Martinez et les *Discursos filosoficos* de Forner s'en écartent à peu près complètement, non seulement dans des matières appartenant à la physique et aux sciences naturelles, mais aussi dans des questions proprement philosophiques. Martinez reconnaît sans doute que la Philosophie péripatéticienne est utile pour la connaissance et pour l'enseignement de la théologie ; cependant il laisse paraître ici et là plus que des doutes à l'égard de la vérité et de l'utilité de la Philosophie péripatéticienne en général.

Forner, de son côté, montre plus de souci à suivre les traces de Vivès, de Pereira et de Bacon, qu'à exposer et à défendre la méthode et les théories de la Philosophie scolastique.

Parlons, en dernier lieu, d'André *Piquer*, le représentant peut-être le plus sérieux et le plus complet de cette tendance éclectico-scolastique. Cet illustre médecin espagnol, qui écrivit sur presque toutes les parties de la Philosophie proprement dite, reste, en général, fidèle à la doctrine de saint Thomas. Comme le saint Docteur, il en-

seigne que « penser et vouloir sont des actions spirituelles propres à l'âme », très différentes des actions sensibles qui dépendent des organes, et l'on peut dire, que sa Philosophie est conforme à celle du Docteur Angélique, sauf quelques opinions accessoires. Ainsi il enseigne que l'on peut regarder l'idée de Dieu comme innée dans l'homme.

Dans sa Philosophie morale, Piquer expose, dans un sens très chrétien, les problèmes les plus importants de l'éthique et du droit. Il affirme qu'il est aussi évident que les théorèmes de géométrie, que la véritable religion de Jésus-Christ est la Religion Catholique Romaine, que le Prince doit veiller à ce qu'elle soit promulguée et inviolablement gardée dans ses domaines.

Piquer déclare aussi qu'il est souverainement utile de connaître les divers systèmes philosophiques et cela dans l'intérêt de la véritable Philosophie et de la véritable religion.

Le Portugais *Almeida* continua, comme Piquer, les traditions de la Philosophie scolastico-chrétienne. Dans ses *Recreaciones filosoficas* et dans plusieurs autres écrits, ce philosophe défend chaleureusement et avec force raisons les grandes vérités de l'ordre métaphysique, moral et religieux, combattues avec tant d'acharnement à cette époque par les encyclopédistes français. Son compatriote *Monteiro* écrivit plus tard des *Institutions philosophiques*, dans lesquelles prédomine le critérium eclectico-chrétien ; il en est de même

des *Institutiones philosophicæ* de *Guevara*, qui servirent souvent de manuel classique dans les universités et dans les écoles publiques, pendant le premier tiers de notre siècle.

§ XCI. — LE P. FEIJOO ET LE P. HERVAS.

Dans une histoire générale et abrégée de la Philosophie, les PP. *Feijoo* et *Hervas* méritent seulement une courte mention ; mais on peut bien pardonner à un auteur espagnol de s'étendre plus longuement sur ses deux compatriotes.

Feijoo et Hervas ne sont pas, à la vérité, des philosophes dans le sens propre du mot ; leurs écrits se rapportent aux sciences physiques, naturelles, historiques, philologiques et sociales, bien plus qu'à la Philosophie ; cependant, on ne peut nier que l'un et l'autre n'aient efficacement contribué à diriger et à fomenter le mouvement philosophique en Espagne.

Le premier, en particulier, a bien mérité de la Philosophie en signalant avec beaucoup de jugement les défauts incontestables qui régnaient alors dans les universités de notre patrie, surtout en ce qui touche la méthode d'enseignement, soit dans les livres élémentaires, soit dans les écoles publiques. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer ses dissertations : *De lo que conviene quitar en las sumulas. — De lo que conviene quitar y poner en la logica y la metafisica.* —

De lo que sobra y falta en la fisica, etc., etc.

Dans ces écrits, comme dans ses *Cartas eruditas*, Feijoo continue l'œuvre de restauration qu'au XVIe siècle, Louis Vivès, Melchior Cano, Soto, Morcillo, Arriaga et d'autres, avaient entreprise sur le terrain théologique et philosophique, et que Gomez Pereira, Vallès et Laguna avaient poursuivie sur le terrain des sciences physiques et médicales. Le mérite principal du bénédictin espagnol consiste précisément à avoir donné une certaine vie, quoique imparfaite et incomplète, à la renaissance progressive de la Philosophie et des sciences, due au génie de ces grands hommes, et interrompue depuis pour des causes de différente nature.

Nous avons dit que ce mouvement fut incomplet et superficiel, car, il est incontestable que Feijoo est bien loin de Vivès et de Cano, en ce qui touche l'exactitude, l'étendue, l'originalité des idées, la profondeur du jugement et l'élévation de la critique. D'un autre côté, ce qu'il nous dit sur l'importance médiocre, à son sens, du problème des universaux, sa doctrine sur le mal physique, les termes dans lesquels il s'exprime au sujet de Lulle et de sa doctrine, sa tendance à confondre l'objet de la Philosophie avec l'objet de la physique, et à mesurer l'importance et la valeur de la première, d'après l'importance pratique et utilitaire de la physique expérimentale, nous montrent que l'auteur du *Théâtre critique* ne possédait point le discernement et la solidité

de jugement qui distinguaient Louis Vivès et Melchior Cano. Ajoutons à cela que l'érudition de Feijoo n'est qu'une érudition de seconde ou de troisième main, puisée dans des œuvres contemporaines de vulgarisation, comme le *Journal des savants*, les *Mémoires de Trévoux*, le grand *Dictionnaire de Moréri*.

Quoi qu'il en soit, ses écrits contribuèrent grandement à dissiper parmi nous de nombreux préjugés, à fomenter, au moins indirectement, la renaissance de la Philosophie, quant au fond et quant à la méthode ; elles firent surtout comprendre la nature et l'importance de la méthode expérimentale, comme élément indispensable pour la culture et pour le progrès de la médecine dans ses différentes branches, et des sciences physiques et naturelles.

Feijoo, comme Bacon et comme Lulle, a été l'objet des jugements les plus contradictoires. Les uns le regardent comme un savant de premier ordre, le seul, à vrai dire, de l'Espagne, au siècle dernier; les autres, au contraire, ne lui accordent aucune valeur scientifique. Pour nous, nous pensons que ses écrits, sans être ceux d'un penseur de premier ordre, méritent cependant l'attention des hommes sérieux. Il serait, à notre avis, injuste de « brûler ses œuvres, au pied de sa statue », comme disait un lettré espagnol, mais nous ne partageons pas le sentiment de ceux qui nous le représentent comme une sorte de géant, dissipant les ténèbres quasi-universelles qui envelop

paient alors notre pays. Quand j'entends dire que Feijoo fut la lumière qui chassa de l'Espagne les ténèbres de l'ignorance, je me rappelle involontairement d'Alembert écrivant que *Bacon était né dans le sein de la nuit la plus profonde.* A côté de Bacon, et indépendamment de lui, brillèrent Télésio, Patrizzi, Gassendi, Othon de Guerrick, Copernic, Képler, Tycho-Brahé, Galilée et une foule d'autres ; ainsi, à côté de Feijoo, et avant lui, fleurirent des savants, des historiens et des critiques, comme Lucas Cortès, Nicolas Antoine, Mondéjar, Aguirre, Burriel, Mayans, Florez, et sur le terrain philosophique et scientifique, Caramuel, Palanco, Hugo Omengue, le P. Tosca, Solano de Luque, Martin Martinez, Saquens, Piquer, Forner, etc., etc.

Le P. *Laurent Hervas y Panduro* (1735-1809), jésuite banni d'Espagne avec ses frères par la tyrannie voltairienne des ministres de Charles III, est l'un des écrivains, qui, dans le siècle dernier, ont le plus illustré la littérature espagnole. Homme d'une lecture immense, d'une érudition choisie, d'un génie synthétique et compréhensif, il publia de 1778 à 1788, sa célèbre *Idea dell'universo*, espèce d'encyclopédie où l'on traite de l'homme et de son histoire physique, des langues, de la société, des races humaines, du globe terrestre considéré dans sa constitution, dans son origine et dans sa distribution géographique, et d'une foule d'autres matières littéraires et scientifiques.

La partie la plus importante et la plus origi-

nale de cet ouvrage est celle qui regarde les langues. Son *Vocabulaire polyglotte*, qui comprend cent cinquante idiomes, son *Oraison dominicale* traduite en trois cent soixante langues ou dialectes, et surtout son *Catalogue des langues connues, avec des notices sur leurs affinités*, lui donnent le droit d'être appelé le père et le fondateur de la linguistique moderne, bien que les progrès de cette science aient fait rejeter quelques-unes de ses théories. On ne peut refuser au jésuite espagnol la gloire d'avoir imprimé une impulsion vigoureuse à ces études, et d'avoir amassé, à ce sujet, avec des fatigues incroyables, d'abondants matériaux.

Si les travaux littéraires et scientifiques du P. Hervas n'ont pas un rapport aussi immédiat avec la régénération philosophique en Espagne, au siècle passé, que ceux du P. Feijoo, on peut dire que la science et l'érudition du jésuite l'emportent de beaucoup sur celles du bénédictin, et qu'il jeta, aux yeux de l'étranger, un plus vif rayon de gloire sur sa patrie.

§ XCII. — TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE MODERNE A LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, PAR L'INTERMÉDIAIRE DE KANT.

Si l'on a suivi avec nous le mouvement historique de la Philosophie moderne, à partir de Bacon et de Descartes, on s'apercevra bien vite

que cette Philosophie se distingue par trois caractères principaux. Dès l'origine nous découvrons en elle des traces d'empirisme et d'idéalisme, mais en même temps, au point de vue théologique, elle nous offre un côté rationaliste. Rationalisme, empirisme, idéalisme : voilà les trois tendances fondamentales de la Philosophie moderne considérée dans son origine, ou, à tout le moins, dans ses deux premiers et principaux représentants : Bacon et Descartes.

Dans les révolutions de l'esprit humain, et lorsque s'ouvre une nouvelle période dans l'histoire de la Philosophie, les hommes, et le temps, facteur essentiel quoique insensible des œuvres de l'homme, développent et appliquent les idées plus ou moins indécises et vagues, jetées au vent de l'opinion avec une certaine timidité par leurs premiers auteurs. C'est ce qui arriva pour la période de la Philosophie moderne que nous venons de parcourir. L'idée rationaliste, réchauffée, en quelque sorte, bien plus qu'enseignée et défendue par Descartes et par Bacon ; le rationalisme plutôt pratique que théorique, indécis, incomplet, et comme honteux des deux fondateurs de la Philosophie moderne, se transforme en rationalisme explicite et décidément anticatholique avec Hobbes et Spinoza, leurs successeurs immédiats.

Il arriva quelque chose de semblable dans les deux autres mouvements d'idées auxquels Bacon et Descartes avaient donné la première impulsion. A travers Hobbes, Locke et Berkeley, la

tendance empirique aboutit au scepticisme de Hume et au sensualisme matérialiste de l'Encyclopédie. Cette Encyclopédie représente aussi la dernière évolution de l'idéalisme cartésien, à travers Spinoza, Pascal, Malebranche et Condillac. Le génie de Leibnitz, aidé par Bossuet et Fénelon, essaya de contenir cette poussée rationaliste, qui est au fond de la doctrine baconienne et cartésienne, et qui apparut à la surface avec Hobbes et Spinoza ; il s'efforça d'éviter les excès de la tendance empirique et idéaliste en combinant l'élément traditionnel chrétien avec ce que cette double tendance pouvait avoir de vrai ; mais ses efforts furent vains, et la tentative conciliatrice de Leibnitz fut emportée par les courants impétueux du rationalisme, du cartésianisme et du sensualisme. Si l'édifice magnifique et solide bâti par Leibnitz ne put arrêter le débordement de ce fleuve, il est clair que la maigre école écossaise, produit informe du psychologisme de Descartes et de l'empirisme de Bacon, ne devait lui opposer qu'une résistance impuissante.

Ainsi, à la fin du XVIIIe siècle, la Philosophie, rongée intérieurement par un rationalisme universel, saturée en même temps de scepticisme et de sensualisme matérialiste, se trouvait dans un état de véritable abaissement, et il est difficile de soupçonner ce qu'auraient été les destinées de la Philosophie, sans la secousse puissante que lui donna le génie de Kant.

Ce philosophe illustre naquit à Kœnigsberg

en 1724. Son père, Jean Georges Kant, était, d'après Ueberweg, originaire d'Écosse. Il exerçait à Kœnigsberg la profession de sellier, et il fit donner à son fils une éducation soignée. Emmanuel Kant, en effet, son quatrième fils, fut placé au *Collegium Fridericianum*, où il demeura de 1732 à 1740, époque où il commença ses études universitaires de Philosophie, de mathématiques et de théologie. Le piétiste François Albert Schulz et le philosophe Martin Knutz en furent les deux maîtres qui exercèrent la plus grande influence sur Kant, pendant sa carrière scolaire, et même longtemps après.

Ses études terminées, et après avoir enseigné quelque temps en qualité de professeur particulier, Kant obtint le titre de professeur universitaire en 1770. Ses œuvres principales, celles qui ont une originalité et une importance historico-philosophique datent de 1771. Ce sont : la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique*, la *Critique du jugement*, les *Prolégomènes à toute métaphysique future,* les *Principes métaphysiques de la morale*, la *Religion dans les limites de la raison*, les *Principes métaphysiques du droit* et quelques autres.

Parmi ces dernières, il faut citer comme plus importantes, l'*Anthropologie au point de vue pragmatique* et les *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Le traité qui a pour titre : *Uber dass Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, se distingue par l'ap-

plication de la pensée critique, sceptique, contenue dans la *Critique de la raison pure*, qui caractérise Kant. On sait que, dans la première époque de sa vie, ce philosophe publia divers écrits d'un caractère plus dogmatique que critique, entre autres, l'*Histoire naturelle et la théorie du Ciel*, ouvrage auquel Laplace a peut-être emprunté sa fameuse hypothèse astronomique. La cité qui vit naître le fondateur du criticisme moderne le vit aussi mourir en 1804.

§ XCIII. — LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DE KANT.

Comme nous venons de le dire, la vie intellectuelle de Kant comprend une période dogmatique et une période critique. Pendant la première période, qui se prolonge à peu près jusqu'à 1770, la conception philosophique de Kant a une grande affinité avec la conception de Leibnitz, dont il expose et défend, quoique avec certaines modifications, la doctrine, particulièrement dans sa *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, et dans sa *Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in Philosophia naturali ;* ouvrage où il développe une espèce de monadologie physique calquée sur celle de Leibnitz.

A cette première phase de la vie intellectuelle de Kant, appartiennent aussi, sans parler de quelques écrits moins importants, les ouvrages suivants : *Pensées sur la véritable mesure des*

forces vives; l'*Histoire du Ciel*, déjà mentionnée; *Nouvelle conception scientifique du mouvement et du repos*; *Considérations sur l'optimisme*, traité dans lequel il se rapproche et s'éloigne tour à tour de Leibnitz; *Seul fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, ouvrage où percent déjà des idées développées ensuite dans les écrits appartenant à la période critique. Il est facile de remarquer que, en 1763, époque où parut cet écrit, germait déjà dans l'esprit de Kant l'idée critico-sceptique sur la valeur objective de certaines notions relatives au monde intelligible et sur la démonstrabilité scientifique de l'existence de Dieu. Viennent ensuite au jour les *Considérations sur le sentiment du beau et du sublime*; et enfin, en 1768, il publia le traité sur le *Fondement primitif de la différence des objets dans l'espace*, où l'on voit déjà percer sa future théorie sur la subjectivité de l'espace.

En 1770, Kant publia sa dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, dans laquelle apparaissent les premiers éléments de criticisme, relativement au temps et à l'espace considérés comme formes générales de la perception sensible des phénomènes, *spatium quod est conditio universalis et necessaria compræsentiæ omnium, sensitive cognita, dici potest omnipræsentia phænomenon*, — et en 1781, il publia sa *Kritik der reinen Vernunft*, qui contient la théorie critique dans toute sa plénitude et

toute sa maturité. Les années qui séparent ces deux publications représentent la transformation dogmatico-critique de Kant, et répondent à la période de transition de son intelligence du dogmatisme au criticisme. Les paroles suivantes de Kant sont à noter : « J'avoue de grand cœur que c'est à l'avertissement donné par David Hume que je dois d'être sorti depuis bien des années déjà du sommeil dogmatique, et d'avoir donné à mes recherches philosophiques dans le champ de la spéculation une direction toute nouvelle ».

Nous allons maintenant exposer ce criticisme, qui constitue l'originalité et qui fait l'importance scientifique et historique de la doctrine de Kant.

§ XCIV. — BASES GÉNÉRALES DU CRITICISME DE KANT.

Outre la volonté, faculté morale et pratique, à laquelle répond sa critique spéciale et propre (critique de la raison pratique), il y a dans l'homme l'intelligence ou faculté de connaître, qui se divise en sensibilité, entendement et raison. La Philosophie, ajoute Kant, doit être avant tout *critique,* et cela, non seulement en tant qu'avant d'affirmer elle doit discuter et peser les motifs immédiats et directs de l'affirmation ou de la négation, ce qui constitue ce que l'on pourrait appeler le criticisme général, mais aussi en tant qu'elle doit discuter et examiner les fondements premiers et la valeur réelle de ses affirmations et de ses né-

gations, ce qui ne peut avoir lieu que moyennant une critique spéciale de la faculté de connaissance dans toutes ses applications : discuter et établir les éléments primitifs, les sources, les conditions et les limites de la connaissance humaine, voilà ce qui caractérise le criticisme philosophique, ce qui constitue l'objet direct de la *Philosophie critique*, dans son véritable sens.

Le criticisme kantien s'appelle aussi *Philosophie transcendantale*, parce que son auteur ne se renferme pas dans la seule sensibilité pour expliquer le phénomène de la connaissance humaine, comme fait le sensualisme, et n'explique pas non plus ce phénomène par l'action seule de l'entendement, mais, s'élevant au-dessus de l'un et de l'autre système, il emploie simultanément la sensibilité et l'entendement pour la constitution et l'application de la connaissance. A ce point de vue, la Philosophie de saint Thomas et celle de la plus grande partie des philosophes chrétiens a autant de droit que celle de Kant à être appelée Philosophie transcendantale.

La critique complète de la faculté de connaître embrasse trois parties :

L'*Esthétique transcendantale*, qui n'est pas autre chose que la critique de la sensibilité ; la *Logique transcendantale*, qui est la critique de l'entendement, et la *Dialectique transcendantale*, ou critique de la raison, ou, si l'on veut, de l'intelligence en tant que raison.

Le problème fondamental de la Philosophie

critique consiste à reconnaître et à fixer les conditions qui rendent possible la connaissance. Mais ce problème fondamental en suppose un autre qui a trait à la nature même de la connaissance. En d'autres termes : la Philosophie critique doit poser et résoudre les deux problèmes suivants : Premier problème : En quoi consiste et comment se forme la connaissance humaine ? Second problème, qui est le véritable problème critique : Quelles sont les conditions de la possibilité de la connaissance ?

Pour résoudre le premier problème, Kant dit : la connaissance humaine, considérée en général, résulte de sensations ou intuitions sensibles, qui sont sa *matière*, et de concepts et idées qui sont comme la *forme* de la *connaissance*, en même temps que le fondement et la raison suffisante de l'universalité et de la nécessité qui donnent à la connaissance humaine un caractère scientifique.

Les sensations, les concepts et les idées ne constituent une connaissance scientifique qu'autant qu'ils sont formulés en jugements, parce que le jugement est la fonction capitale de l'entendement, que l'on peut, en réalité, définir la faculté de juger. Ces jugements sont ou analytiques ou synthétiques. On appelle *analytique*, le jugement dans lequel le prédicat est déjà essentiellement contenu dans l'idée du sujet : ainsi, lorsque je dis : les corps sont étendus, le prédicat *étendus* ne fait qu'*expliquer*, mettre en lumière ce qui est déjà renfermé dans le sujet, sans rien y ajouter.

Quand on dit, au contraire, la terre est une planète, cet homme est savant, chacune de ces propositions exprime un jugement *synthétique*, parce que les prédicats *planète* et *savant*, ajoutent au sujet quelque chose qui n'était pas contenu dans son idée ; ce sont des jugements *extensifs* qui étendent, élargissent la notion du sujet.

Ce n'est pas tout, ajoute Kant : parmi les jugements synthétiques, il en est chez lesquels l'extension de la connaissance, l'addition que le prédicat apporte au sujet, a pour base l'expérience, tandis que chez d'autres, cette addition va de soi, est *a priori*, existe indépendamment des sens et de l'expérience. Quand je dis: quelques corps sont pesants, il y a là un jugement synthétique *a posteriori* ou *empirique*, parce que sa vérité, c'est-à-dire, la relation du prédicat avec le sujet a sa racine dans l'expérience; mais quand je dis : $7 + 5 = 12$, ou quand je dis : *ce qui arrive doit avoir une cause*, il y a là un jugement synthétique *a priori;* synthétique, parce que le prédicat n'est pas contenu dans l'idée du sujet; *a priori*, parce que l'union du prédicat avec le sujet, dans ces exemples et d'autres analogues, n'a pas pour base l'expérience, attendu que l'expérience, fait contingent et particulier, ne peut pas produire l'universalité et la nécessité qui caractérisent cette sorte de jugements.

Appliquons maintenant cette doctrine au problème préliminaire. La connaissance humaine embrasse un élément sensible et empirique et un

élément rationnel et aprioristique, et elle résulte de la combinaison de ces deux éléments qui constituent sa matière et sa forme; la faculté de connaître se concentre dans son acte capital qui est le jugement; les jugements sont, ou *analytiques*, ou *synthétiques a posteriori*, ou *synthétiques a priori:* la connaissance humaine, en tant que connaissance scientifique, ne peut consister en des jugements analytiques, parce que ceux-ci ne nous apprennent rien de nouveau et ne font que décomposer ce que nous savions déjà; elle ne peut pas non plus consister dans les jugements synthétiques *a posteriori*, parce qu'ils ne possèdent pas les caractères de nécessité et d'universalité sans lesquels il n'y a pas de science : donc la connaissance scientifique consiste dans les jugements synthétiques *a priori*. Telle est la réponse de Kant au premier problème.

Cette solution étant donnée au problème préliminaire, la solution du problème critique fondamental, qui a trait, comme nous l'avons dit, aux conditions de possibilité de la connaissance, se réduit, pour Kant, à chercher et à établir sous quelles conditions sont possibles les jugements synthétiques *a priori*. Cet examen constitue précisément le fond du criticisme kantien, et la solution de ce problème fait l'objet des trois parties de la *Critique de la raison pure*, que nous allons résumer avec la plus grande brièveté possible.

---

§ XCV. — ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE.

La fonction propre et générale de la sensibilité, considérée comme faculté de connaissance, est de fournir à celle-ci la matière de ses opérations ; elle ne renferme pas seulement les sensations, en tant qu'elle perçoit les impressions et qu'elle est une réceptivité, mais elle est aussi une force intime et active. En d'autres termes : les intuitions sensibles, à côté de l'élément empirique et *a posteriori*, renferment un élément *a priori* produit spontané et interne de l'esprit.

Cet élément, contenu dans le fond même de l'âme, et que pour cela on appelle *a priori*, est représenté par *l'espace*, forme et condition générale des sensations extérieures, et par le *temps*, forme et condition générale de l'expérience interne ; ainsi l'espace et le temps doivent être regardés comme des intuitions primitives antérieures à toute expérience et à tout exercice de la sensibilité. L'espace et le temps ne sont pas des *objets* perçus par la sensibilité, mais les conditions préalables de son exercice, et les formes générales de ses représentations sensibles. Le vulgaire s'imagine sans doute percevoir l'espace et le temps comme des choses réelles et extérieures; ce qu'il perçoit réellement ce sont les choses *dans* l'espace et *dans* le temps ; l'espace et le temps sont les *modes* suivant lesquels nous percevons les choses, mais non les objets perçus.

L'une des raisons qu'allègue Kant pour prouver que l'espace et le temps sont des intuitions *a priori*, des formes subjectives antérieures à la sensibilité et indépendantes d'elles, c'est que, si nous pouvons faire abstraction par la pensée des choses contenues dans l'espace et dans le temps, nous ne pouvons pas faire abstraction de l'espace et du temps même, d'où il suit, d'après Kant, que ces intuitions pures sont internes, innées, et qu'elles font partie de la faculté de connaître. Comme on le voit, Kant confond l'imagination avec la pensée, et malgré sa grande pénétration, il n'est point parvenu à distinguer l'abstraction qui appartient à l'imagination de celle qui relève de la pensée pure.

L'idéalité, ou, pour mieux dire, la subjectivité et la nature aprioristique de l'espace et du temps, thèse capitale, point central de l'esthétique transcendantale kantienne, conduit logiquement à la subjectivité de la connaissance sensible. Ce que nous percevons au moyen de la sensibilité, ce ne sont point les objets réels, les choses en elles-mêmes, la réalité *nouménique* ; ce sont les choses en tant qu'elles *apparaissent* sous les formes internes de l'espace et du temps ; les choses modifiées, vues à travers un double cristal coloré, qui fait partie même de la sensibilité.

On le voit, l'esthétique transcendantale de Kant pose les bases de la thèse idéaliste, qui reçoit son complet développement dans la critique de l'entendement et de la raison.

§ XCVI. — LOGIQUE TRANSCENDANTALE DE KANT.

L'intelligence, comme faculté de connaissance supérieure à la sensibilité et distincte d'elle, embrasse l'entendement (*Verstand*), ou la faculté de juger, et la raison proprement dite (*Vernunft*), ou la faculté de rattacher les jugements à certaines idées universelles. La critique de la raison, sous le premier rapport, constitue l'*Analytique transcendantale*, tandis que la critique de la raison proprement dite constitue la *Dialectique transcendantale*.

D'après le philosophe de Kœnigsberg, les intuitions ou représentations sensibles, déjà conditionnées et rendues subjectives par les intuitions *a priori* de l'espace et du temps, en passant dans la sphère intellectuelle, en entrant dans le domaine de l'entendement pur, reçoivent de celui-ci, certains moules, certaines formes préexistantes, dans lesquels et sous lesquelles se groupent et se coordonnent ces représentations ; de cette union résultent les *concepts purs*, ou notions des choses. Ces formes *a priori*, ces notions typiques du jugement constituent les *catégories*. Le nombre et la classification de celles-ci sont en rapport avec le nombre et la classification des jugements possibles, car, en réalité, les catégories ne sont que les prédicats possibles d'une chose.

Les jugements relatifs à une chose peuvent

avoir pour objet sa qualité, sa quantité, son mode d'être, ses relations avec les autres choses. De là les quatre catégories fondamentales : *quantité*, *qualité*, *relation*, *modalité;* chacune d'elles en contient trois autres : *unité*, *multitude* et *totalité*, qui se rapportent à la quantité ; *réalité*, *négation*, *limitation*, qui se rapportent à la qualité ; *substantialité*, *inhérence*, *causalité*, *dépendance* et *concurrence* ou simultanéité qui se rapportent à la relation, *possibilité*, *impossibilité*, *être*, *non-être*, *nécessité*, *contingence*, qui se rapportent à la modalité.

Ces douze catégories sont les conditions nécessaires de la pensée en toute expérience possible, c'est-à-dire, que les intuitions ou représentations sensibles, les données et les phénomènes fournis par l'expérience, ne peuvent servir de matière aux jugements que nous formons sur les choses, qu'à la condition d'être transformés en concepts par l'application de ces catégories innées, de ces formes *a priori*, qui sortent du fond même de notre esprit, et qui constituent une partie de notre raison prise comme faculté de juger. En résumé : les catégories, et par conséquent les prédicats de nos jugements, même de ceux qui se rapportent aux choses sensibles, sont privés de réalité objective, car ces catégories ne nous viennent pas du monde extérieur, ni des représentations sensibles, mais elles préexistent en nous, elles sont les lois *a priori*, les lois nécessaires de nos jugements, comme des moules intérieurs destinés à contenir

les intuitions et les représentations de la sensibilité. Ainsi, tous ces jugements, dans lesquels les catégories entrent comme éléments ou prédicats, ne nous enseignent rien et ne peuvent rien nous enseigner sur la réalité objective de la *chose en elle-même*, du *noumène;* elles nous renseignent tout au plus sur la réalité phénoménique (*Erscheinung*), à cause de la représentation sensible à laquelle s'applique la catégorie.

Les anciens scolastiques disaient que la vérité logique ou de jugement était la conformité de l'entendement avec la chose réelle : par conséquent, d'après eux, la réalité objective était la loi du jugement comme acte de l'entendement : dans la théorie de Kant, la loi du jugement est l'entendement qui, loin d'être réglé dans ses jugements par la réalité objective et par la nature réelle des choses, lui impose, au contraire, ses propres lois : « Je dis que l'entendement ne tire pas ses lois (*a priori*) de la nature, mais qu'il les lui impose »; et encore : « Les catégories constituent des concepts qui prescrivent des lois *a priori* aux phénomènes, et par eux à la nature ».

§ XCVII. — DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE, OU CRITIQUE DE LA RAISON, D'APRÈS KANT.

Après avoir affirmé que la quantité, la substance, l'accident, la causalité, etc., que nous attribuons aux choses, n'existent point, au moins pour nous,

en elles-mêmes et *a parte rei*, mais seulement dans notre entendement, Kant s'efforce de prouver qu'il en est de même pour les conceptions propres à la raison, auxquelles il donne le nom d'*idées*, pour les distinguer des *catégories* qui répondent à la raison en tant que faculté de jugement.

Comme les catégories sont les formes auxquelles se subordonnent les moules dans lesquels se groupent les représentations sensibles, ainsi les idées sont comme des moules plus élevés, des formes plus pures, dans lesquels s'assemblent et se coordonnent les catégories et les notions qui constituent les jugements. Appliquons, par exemple, aux actes intimes les catégories de substance et de cause, et nous aurons l'idée d'âme ; appliquons aux phénomènes extérieurs les catégories d'être, de substance, de totalité, de cause, d'unité, et nous aurons l'idée de *Dieu ;* ainsi les idées et la raison à qui elles doivent leur origine, sont choses essentiellement synthétiques, tandis que les catégories sont d'elles-mêmes des formes simples, encore qu'on puisse les appeler synthétiques par rapport aux intuitions sensibles qui leur servent de matière.

Cette synthèse *a priori* de la raison, ces idées de la raison pure sont des formes vides de réalité objective, comme les catégories, et à plus forte raison encore que les catégories : en effet, celles-ci au moins se rattachent à l'expérience et reposent immédiatement, pour ainsi dire, sur les représentations et les intuitions de la sensibilité,

tandis que Dieu, l'âme, l'univers, etc., idées absolues de la raison pure, sont indépendantes de l'expérience et ne reçoivent rien de la sensibilité. Aussi, les *idées*, distinctes des catégories, supérieures à elles, placées en dehors de toute expérience, constituent le monde intelligible, monde purement subjectif, car « nous ne savons absolument rien de positif de ces êtres intelligibles purs, nous n'en pouvons rien savoir », d'autant plus qu'ils ne se rattachent en rien à l'expérience, et qu'ils ne sont point des êtres sensibles, ce qui suffit pour enlever toute valeur objective à ces notions.

Remarquons cependant que, lorsque nous disons que les idées de la raison pure sont indépendantes de l'expérience, et ne reçoivent rien de la sensibilité, on doit entendre cela, en ce sens qu'elles présupposent l'expérience et les intuitions sensibles seulement d'une manière éloignée et indirecte, et non d'une manière immédiate, comme les catégories de l'entendement, qui, bien qu'en elles-mêmes et dans leur origine, elles soient aprioristiques, se rattachent néanmoins aux intuitions sensibles d'une manière immédiate. Dans ce sens, l'entendement peut être appelé empirique, par opposition à la raison pure, qui, par sa propre nature, en vertu de sa constitution intime, tend spontanément à ramener la pluralité des êtres à l'unité. De là les idées d'*âme*, d'*univers*, de *Dieu*, idées fondamentales de la raison pure, dans lesquelles viennent

se concentrer et se fondre les sensations, toutes les intuitions sensibles, les catégories de l'entendement, non que ces choses constituent le contenu des idées de la raison pure, mais parce que ces idées présupposent naturellement l'exercice et les fonctions de la sensibilité et de l'entendement. Au surplus, ces trois idées fondamentales, non seulement sont aprioristiques, mais elles sont, en outre, l'expression de la tendance innée des facultés intellectuelles à l'unité et à l'universalité. Il va de soi que ce sont là des formes purement subjectives, et que nous ne pouvons leur attribuer aucune réalité objective. Et l'auteur de la *Critique de la raison pure* est logique, en refusant l'objectivité réelle aux idées de la raison pure, puisqu'il l'avait déjà refusée aux catégories de l'entendement, qui sont plus rapprochées de l'expérience et des intuitions sensibles.

Il résulte de tout cela que le fond substantiel de la *Critique de la raison pure* peut se ramener aux conclusions suivantes :

1° Dans l'homme, on doit admettre trois facultés ou trois modes de connaître : la sensibilité, l'entendement, la raison.

2° La sensibilité comprend les sensations comme éléments *a posteriori* de la connaissance sensible, et les formes de l'espace et du temps comme éléments *a priori* de la même connaissance.

3° L'association de ces deux éléments, ou, disons mieux, la coordination des sensations et leur réduction à l'unité par le moyen de l'espace et du

temps, formes générales et *a priori* de la sensibilité, constitue les intuitions sensibles, au moyen desquelles nous connaissons les phénomènes extérieurs et intérieurs.

4° Ce que sont l'espace et le temps pour la sensibilité, les catégories ou les concepts le sont pour l'entendement, c'est-à-dire, des formes *a priori*, indépendantes de l'expérience, et qui ont leur raison d'être dans les formes du jugement, acte propre de l'entendement.

5° La connaissance sensible nous fait percevoir les choses suivant qu'elles apparaissent — le phénomène — mais non suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes.

6° La connaissance rationnelle, qu'elle appartienne à l'entendement par les catégories, ou à la raison par les idées pures, ne nous dit rien sur la réalité objective des choses représentées dans les catégories et dans les idées, sur la chose *en elle-même*, qui est pour nous un X inconnu, un objet placé au-dessus de la sphère de la connaissance humaine.

7° En effet le domaine de notre connaissance est circonscrit par l'expérience, et celle-ci nous donne seulement la connaissance des phénomènes, et non des choses en elles-mêmes, des *noumènes*.

8° Enfin, pour l'homme, il n'y a de vérité que celle qui se rattache à l'expérience, car, conclut le philosophe de Kœnigsberg, « toute connaissance des choses, au moyen des simples notions intellectuelles et de la raison pure, n'est qu'une pure

apparence, et la vérité n'existe que dans l'expérience ».

§ XCVIII. — RÉSULTATS ET APPLICATIONS DE LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DE KANT.

D'après ce que nous venons de dire, on voit que la *Critique de la raison pure* aboutit à une thèse sceptico-idéaliste, thèse qui est esquissée dans la première partie de la *Critique*, et qui est pleinement développée dans la *Logique transcendantale*, dans la *Critique du jugement*, et dans les *Prolégomènes à la métaphysique*. Aussi bien, si l'on avait quelques doutes sur la pensée idéaliste et sceptique qui est au fond du criticisme kantien, il suffirait, pour les dissiper, de prendre garde aux explications qu'en donne Kant.

En effet, après avoir affirmé que la raison ne peut pas connaître l'existence et la nature réelle des choses, mais seulement leurs phénomènes, ou, pour mieux dire, l'application à ces phénomènes de catégories déterminées et d'idées *a priori* préexistantes dans le sujet, après avoir affirmé en outre que nos jugements et nos raisonnements sont en définitive de pures combinaisons plus ou moins logiques et ordonnées, mais internes et simplement subjectives de notions et d'idées, dont l'objet et la matière sont, non les choses extérieures, mais leurs phénomènes internes perçus sous les conditions des formes *a*

priori de l'espace et du temps ; enfin, après avoir établi, comme thèse générale, l'incompétence absolue et radicale de la raison humaine, pour connaître la nature, les attributs et jusqu'à l'existence des choses suprasensibles et placées en dehors de l'expérience possible, Kant prétend corroborer sa théorie en l'appliquant aux trois grands objets de la raison pure : Dieu, l'âme humaine et le monde.

Pour le philosophe du criticisme, les démonstrations et les preuves de l'ancienne métaphysique touchant l'existence et la nature de Dieu, de l'âme et du monde, n'ont aucune valeur, et sont de purs paralogismes. Kant, après avoir refusé de reconnaître la légitimité de la preuve *ontologique*, en s'appuyant sur la raison même qu'alléguait saint Thomas, à savoir, la confusion qui y est contenue de l'ordre idéal avec l'ordre réel, refuse aussi toute valeur à la preuve *cosmologique* basée sur la contingence du monde. Cette contingence, d'après Kant, ne nous conduit pas logiquement à l'existence d'une première cause nécessaire, parce qu'il est possible de concevoir une série indéfinie de causes et d'effets, sans arriver à une cause première. D'autre part, le monde étant un ensemble de causes contingentes n'exige pas une cause nécessaire. En outre, dans l'hypothèse même, où l'on pourrait combler l'abîme qui existe entre le contingent et le nécessaire, de l'existence du monde, on pourrait tout au plus inférer l'existence d'une cause nécessaire, mais non l'existence

de Dieu, c'est-à-dire, d'un être personnel, distinct du monde, intelligent et créateur libre de l'univers.

La preuve *physico-théologique* de l'existence de Dieu, comme être intelligent, libre, transcendant et créateur *ex nihilo* du monde, constitue aussi un paralogisme. Il est certain qu'à première vue, la finalité, l'ordre et l'harmonie qui règnent dans le monde et dans ses parties, semblent exiger l'existence d'un être doté de ces attributs, mais en regardant les choses de plus près, la raison reconnaît que, des phénomènes sensibles, on ne peut pas logiquement conclure à l'existence d'une cause suprasensible, telle que Dieu ; de l'existence de l'ordre et de l'harmonie des êtres, nous pouvons à la vérité déduire l'existence d'un ordonnateur et d'un architecte de l'univers, comme l'entend Platon, mais non l'existence d'un créateur *ex nihilo*. En outre : qui nous assure que l'ordre, l'harmonie et la finalité réelle ou apparente de l'univers sont l'œuvre d'une cause transcendante et non d'une force immanente? Pourquoi le Cosmos serait-il l'ouvrage d'un ouvrier extra-cosmique, et non une réalité éternelle, une substance existante *a se* et nécessaire?

Les preuves sur lesquelles s'appuie l'existence de l'âme humaine, comme substance distincte du corps, ainsi que son immatérialité et son immortalité, sont également paralogistiques. Dans cette proposition : la lune est un corps opaque, il y a deux sujets, le sujet logique, le *moi* qui affirme le

prédicat du sujet, et le sujet physique, c'est-à-dire, la lune à laquelle se rapporte le prédicat. Quand l'ancienne psychologie, particulièrement celle de Descartes, prétend prouver l'existence de l'âme comme substance et comme être distinct du corps, elle commet un véritable paralogisme : en effet, lorsqu'elle dit : *je pense, donc je suis* (substance), elle confond le *moi* sujet logique, avec le *moi* sujet physique, et elle attribue à celui-ci ce qui est seulement vrai du premier. L'affirmation *je pense*, est un jugement *a priori*, qui précède et accompagne tout acte de l'entendement, comme condition *sine qua non* de son exercice, comme les intuitions de l'espace et du temps sont des conditions *sine quibus non* de l'exercice de la sensibilité ; et de même que dans ce cas nous n'avons pas le droit de conclure à la réalité objective, ainsi le *je pense* ne nous autorise pas à affirmer le *moi* physique et psychologique, il nous est, par conséquent, impossible d'en déduire la substantialité, la simplicité, l'immortalité, qui, à supposer qu'elles existent, appartiennent au *moi* psychologico-physique et non au *moi* sujet logique, le seul que nous connaissions, le seul qui soit impliqué dans l'axiome : *Cogito, ergo sum.*

Ajoutez à cela que, bien que la conscience nous manifeste l'existence des sensations, des jugements, et, en général, de la pensée, cependant elle ne nous montre pas que ces actes appartiennent à une substance distincte du corps, indépendante de lui et dotée d'attributs différents. Kant va plus

loin : il va jusqu'à admettre la possibilité que le sujet de la pensée soit le monde matériel, l'*Etwas* extérieur et inconnu qui agit sur les sens et duquel procèdent les impressions et les représentations sensibles : cette idée, on le voit, contient en germe le matérialisme contemporain et se trouve très en harmonie avec ses prétentions.

Après avoir affirmé l'impuissance de la raison humaine pour connaître avec certitude et pour démontrer l'existence, la nature et les attributs de Dieu et de l'âme, le fondateur du criticisme nous montre cette raison soumise à une foule de contradictions, lorsqu'il s'agit de connaître et d'établir la nature et les attributs de l'univers. De là ses quatre *antinomies* fondamentales sur le monde, qui se rapportent aux quatre catégories primitives : quantité, qualité, relation, modalité.

a) Première antinomie.

La raison nous dit, d'un côté, que la durée de l'univers est finie, parce que l'instant présent est impossible si on le suppose précédé d'une série infinie, sans compter que dans cette hypothèse, il y aurait une durée infinie, — celle d'aujourd'hui, — moindre qu'une autre durée infinie, celle de demain. D'un autre côté, la même raison nous dit que la durée de l'univers doit être infinie ; s'il en était autrement, il faudrait concevoir antérieurement au monde, une durée vide, sans chose qui dure, ce qui est impossible, ce qui suppose en outre que le rien a précédé le monde, hypothèse absolument contradictoire, car, comme disaient

les anciens : *ex nihilo, nihil.* Nous trouvons une égale antinomie dans l'univers considéré comme étendue dans l'*espace.* D'un côté, cette étendue doit être limitée, parce que l'univers est un tout composé de parties à étendues déterminées et finies, et il est clair que des étendues déterminées et des parties finies ne peuvent composer un tout infini. D'autre part, l'étendue du monde, ou, à tout le moins, l'espace qu'il occupe doit être infini, parce que, s'il en était autrement, il y aurait un espace vide, attendu qu'en dehors du monde et à côté de lui, nous concevons toujours un espace sans limites.

b) Seconde antinomie.

L'univers considéré dans sa qualité est aussi plein de contradictions. Les premiers éléments d'un tout doivent être simples et indivisibles ; s'il en était autrement, ils ne seraient pas les *premiers ;* l'univers étant un tout doit donc être composé d'atomes simples. Mais à cette thèse s'oppose la divisibilité infinie de la matière ; car si celle-ci est divisible *in infinitum*, *a fortiori*, cela est-il vrai de l'univers, et, en tout cas, on ne pourrait jamais arriver à des éléments absolument simples et véritablement primitifs.

c) Troisième antinomie.

La raison nous dit que tous les phénomènes de l'univers s'accomplissent conformément à des lois nécessaires et fatales, de telle sorte que le phénomène *A* est la conséquence nécessaire du phénomène *B*, et ainsi de suite.

Si l'on suppose infinie la série des causes nécessaires pour la production du phénomène *A*, cela ne pourrait avoir lieu (*infinitum non potest pertransiri*) : il faut donc arriver à une cause première qui ne soit pas déterminée et nécessitée par une autre, ou, ce qui revient au même, à une cause *libre*, indépendante de l'ensemble des causes nécessaires. Mais cette thèse est détruite par l'antithèse suivante : l'existence d'une cause libre implique contradiction. Cette cause libre que l'on suppose pour expliquer la série des phénomènes nécessaires de l'univers, doit préexister à ses effets, et renferme par conséquent deux moments : le moment *A*, où elle ne produit pas encore le premier effet, et le moment *B*, où elle commence à produire : donc, il est nécessaire, ou de supposer une autre cause qui détermine la transition de l'état *A* à l'état *B*, ou il faut admettre deux états successifs, sans indiquer une cause de leur existence et de leur différence.

Dans ces antinomies, comme dans la quatrième, qui a trait à la catégorie de la modalité, l'auteur de la *Critique de la raison pure* montre une mince connaissance des lois du raisonnement, et une grande inexactitude d'idées. Il n'est pas nécessaire de beaucoup réfléchir pour s'apercevoir que ses fameuses antinomies sont fondées, en grande partie, sur la confusion de la pensée pure avec les représentations de l'imagination (antinomie de la quantité), soit sur la confusion des parties physiques avec les parties mathématiques, et de la divi-

sibilité indéfinie avec la divisibilité infinie (antinomie de la qualité), soit enfin sur une grande inexactitude d'idées par rapport à Dieu, acte pur, et à ses attributs, et aussi par rapport à la création, action libre *ad extra* (antinomies de relation et de modalité), dans ses relations avec l'univers, être fini et contingent. En réalité, les antinomies de Kant sont peu dignes de la profondeur et de la pénétration de son génie, et on ne peut les expliquer que par son désir d'établir *a posteriori* et d'appuyer sur des exemples sa grande thèse sceptico-idéaliste.

§ XCIX. — PHILOSOPHIE MORALE DE KANT.

La Philosophie morale de Kant, contenue dans la *Critique de la raison pratique*, et dans ses *Principes métaphysiques de la morale*, représente une espèce de réaction contre la thèse critico-idéaliste de sa Philosophie spéculative. Si l'amour de la vérité le conduisit dans des chemins nouveaux et périlleux, qui le menèrent à des conclusions essentiellement sceptiques, la passion de la liberté lui fit employer toute la sagacité de son talent à mettre en sûreté l'idée et l'existence réelle de la liberté humaine.

Dans la *Critique de la raison pure*, le point de départ est la distinction entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle ; la *Critique de la raison pratique* à son tour a pour base

générale la distinction, ou, si l'on veut, l'opposition relative entre les inclinations (*Trieb*) naturelles et les désirs sensibles (*Sinliche Begehren*) d'une part, et la loi rationnelle et morale (*Vernunftgesetz*) d'autre part. Kant, en effet, après avoir dit que la fin est « un *objet*, dont la représentation fait que le libre arbitre se détermine à l'atteindre par une action », ajoute que l'homme peut se proposer, ou d'atteindre, par ses actions, la félicité sensible (la satisfaction de la gourmandise, de la luxure, de l'ambition, et des autres passions de la sensibilité), ou d'accomplir la loi morale, qui embrasse *deux devoirs* fondamentaux, desquels dérivent tous les autres : le devoir de se *perfectionner soi-même*, et le devoir de *procurer le bonheur des autres*. Cet accomplissement de la loi morale et du devoir comme fin propre de la volonté humaine, est, non seulement supérieur aux fins particulières de la sensibilité, mais, de plus, il est généralement en opposition avec elles. La loi morale, considérée, non comme objet, terme et fin de l'action, mais comme règle subjective, comme maxime générale déterminante de la volonté, principe et sujet de la moralité, peut se ramener au principe suivant, à cet *impératif catégorique* : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps servir de législation universelle » (*Handle so dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*), principe qui revient à celui-ci :

agis conformément au *dictamen* de la droite raison, et de telle sorte que ton action puisse servir de règle et d'exemple à ceux qui se trouveront placés dans les mêmes circonstances. Pris en lui-même, cet impératif catégorique rentre dans le cadre de l'éthique chrétienne, comme y rentrent aussi les autres affirmations de Kant relatives à la morale, que nous avons jusqu'ici exposées. Mais il n'en est pas de même d'autres idées que nous allons rapidement indiquer. Plusieurs sont imprégnées de l'esprit rationaliste et naturaliste que renferme l'éthique de Kant; car le philosophe met un soin tout particulier à constituer la morale indépendamment de toute idée théologique. Voici les idées principales auxquelles nous faisons allusion :

a) La conscience de la loi éthique fondamentale, exprimée dans l'impératif catégorique, est un fait primitif et spécial de la raison pure (*einzige Factum der reinen Vernunft*) en tant qu'elle est raison non empirique, appartenant au monde intelligible, et grâce à ce fait, elle s'affirme comme législatrice dans l'ordre pratique.

b) Le précepte contenu dans l'impératif catégorique naît de l'indépendance absolue de la raison, que l'on appelle autonome, en tant « qu'elle est à elle-même une loi ». Quand la volonté se détermine à agir en vertu de motifs distincts d'elle-même, comme principe de l'impératif catégorique, elle cesse d'être autonome, pour se changer en *hétéronome ;* à la volonté *hétéronome* corres-

pond l'impératif hypothétique, comme à la volonté autonome correspond l'impératif catégorique et absolu [1], dans lequel la volonté établit « *sa propre autorité dictatoriale comme législation suprême* ».

c) La conformité de l'action libre avec la loi constitue sa légalité ; mais le fondement et la raison suffisante de la moralité comme propriété de l'action humaine, est sa conformité avec la loi morale.

d) L'impératif catégorique, comme expression de la loi morale, qui a sa racine dans l'autonomie de la volonté, exige la liberté comme causalité primitive et indépendante du monde phénoménal et sensible ; l'homme, comme personne morale et libre, est fin en soi (*Selbstzwecke*), et fait partie du monde intelligible. Bref : la loi morale implique l'existence de la liberté (*postulatum* de la liberté) et les deux ensemble exigent le *postulatum* de l'immortalité de l'âme et le *postulatum* de l'existence de Dieu.

e) En effet : la raison pratique ou conscience morale vivifiée par l'impératif catégorique, nous dit d'un côté que l'homme doit faire le bien, alors même qu'en agissant de la sorte, il n'atteindrait

1. Les exemples que donne Kant montrent clairement la différence entre ces deux impératifs : « Le premier de ces impératifs (l'hypothétique) dit, par exemple : Je ne dois pas mentir, si je veux conserver mon honneur. Le second dit au contraire : Je ne dois pas mentir, quand même il n'en résulterait pas pour moi le moindre déshonneur ». *Princ. métaphys. de la morale*, p. 96.

pas le bonheur, et d'un autre côté, elle nous dit qu'il y a un rapport nécessaire entre la vertu et le bonheur, ou, ce qui revient au même, que l'homme vertueux doit être heureux. Durant la vie présente, cette union entre la vertu et le bonheur ne se réalise généralement pas; trop souvent, la félicité est le patrimoine des méchants. Donc une autre vie et un être suprême sont nécessaires pour rétablir la justice fréquemment violée dans la vie présente; l'existence de Dieu, comme juge suprême, et l'immortalité de l'âme sont nécessaires pour résoudre l'antinomie présente entre la vertu et le bonheur.

f) Pour formuler la théorie des devoirs de l'homme envers lui-même, Kant distingue entre l'homme, être intelligible, doué de liberté (*homo noumenon*), et l'homme phénomène, l'homme comme être physique raisonnable [1], et il affirme que les devoirs en question sont inspirés au second par le premier. Cela revient à dire que l'homme considéré comme être libre, comme *chose en soi*, n'est point soumis à des devoirs,

1. « Or, l'homme comme *être physique* raisonnable (*homo phænomenon*), peut, par sa raison, comme cause, être déterminé à l'action dans le monde sensible ; et il n'est pas encore ici question d'une obligation. Mais le même homme, considéré quant à sa personnalité, c'est-à-dire, comme un être doué de *liberté* intérieure (*homo noumenon*), est un être capable d'obligation particulièrement envers lui-même, si bien que l'homme (considéré sous ce double rapport), peut reconnaître un devoir envers soi-même sans tomber en contradiction ».

conclusion d'ailleurs très conforme à l'autonomie que Kant attribue à la raison pratique et à la volonté humaine.

g) Conformément à cette autonomie de la volonté qui fait de l'homme un Dieu, et comme se repentant d'avoir affirmé l'existence de celui-ci, même comme simple postulat, le philosophe de Kœnigsberg nie pour la raison pure l'existence de devoirs à l'égard de Dieu : « *les rapports moraux de l'homme envers l'homme sont les seuls à nous compréhensibles; et pour ce qui regarde le rapport entre Dieu et l'homme, il nous est absolument impossible d'y atteindre.*

Pour achever l'esquisse de cette Philosophie pratique qui ne mérite pas les éloges exagérés dont elle a été et dont elle est encore l'objet, il est bon d'ajouter quelques autres indications.

N'oublions pas que Kant, après avoir affirmé « que l'autonomie de la volonté est la propriété en vertu de laquelle cette faculté est pour elle-même une loi », enseigne que « l'homme ne peut prétendre se connaître lui-même, tel qu'il est, par la connaissance qui lui vient du sens intime », attendu que celui-ci peut seulement lui donner le phénomène de sa nature.

Sans doute poussé par les exigences de sa théorie morale, Kant admet l'existence de choses en elles-mêmes, de *noumènes*, mais, même dans ce cas, il est forcé d'avouer qu'il s'agit là d'une connaissance qui ne nous dit pas et qui ne peut pas nous dire ce que sont ces choses en elles-

mêmes, dans leur essence réelle [1] : c'est une connaissance purement conjecturale, et bien plus qu'une connaissance, une hypothèse inventée pour répondre aux nécessités d'une théorie *a priori.*

La liberté, ajoute Kant, est une simple idée, dont la réalité objective ne peut être démontrée en aucune manière, qui n'est soumise à aucune expérience possible, et qui, par conséquent, ne peut être ni comprise, *ni même aperçue: La liberté n'est donc qu'une idée de la raison*, dont la réalité *objective est douteuse en soi.*

L'auteur de la *Critique de la raison pratique* va plus loin. Il brise tout lien entre les devoirs de la morale pure et l'idée de Dieu comme législateur suprême. Le sentiment de l'obligation morale, procédant de Dieu et ayant rapport à la volonté divine, n'est qu'une illusion sans réalité. « Nous ne pouvons en effet nous rendre facilement sensible l'obligation (contrainte morale) sans concevoir à cet effet un être *étranger* et sans sa volonté, en un mot, sans nous représenter Dieu. Mais ce devoir, par rapport à la Divinité (proprement par rapport à l'idée que nous nous faisons

1. « On doit néanmoins accorder et admettre sous les phénomènes, quelque autre chose encore qui n'est pas phénomène, savoir les choses en soi, quoique nous ne puissions pas nous dissimuler que, comme les choses ne nous peuvent jamais être connues, si ce n'est toujours de la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons pas en approcher de plus près, ni savoir jamais ce qu'elles sont en elles-mêmes ». *Principes métaph. de la morale*, trad. Tissot, p. 112.

d'un tel être), est un devoir de l'homme envers lui-même, c'est-à-dire, non pas une obligation objective de rendre certains devoirs à un autre être, mais une obligation purement subjective dans la vue d'affermir le motif moral dans notre propre raison législative »[1].

Sans parler d'autres défauts de l'éthique kantienne dont nous parlerons en faisant la critique générale de la Philosophie de Kant, il est bon d'appeler ici l'attention sur ce que l'on peut appeler le vice général de cette morale, vice qui à lui seul devrait suffire à rabattre singulièrement des éloges qu'on lui donne.

Faisons d'abord observer que pour Kant, « dans la bonne volonté seule il faut chercher le bien suprême et absolu ». N'est-ce pas dire que la volonté humaine est l'être absolu, qu'elle est Dieu? Conclusion qui, d'ailleurs, est en parfaite harmonie avec la doctrine de l'homme fin en soi.

Mais le vice le plus radical de l'éthique de Kant consiste dans l'espèce de cercle vicieux que commet son auteur en établissant l'existence de la liberté. L'homme est libre, dit Kant, parce que la raison pratique, par la voix de l'impératif catégorique, lui dit qu'il a le *devoir* de faire telle chose, lui *ordonne* de poser tel ou tel acte. Mais, en premier lieu, cet ordre n'est vraiment un *ordre* que dans le sens admis par Kant lui-même, qu'autant que l'on suppose d'abord l'existence de la liberté ;

1. *Principes métaph. de la morale*, trad. Tissot, p. 322.

car, si celle-ci n'existe pas réellement, si la liberté est seulement apparente dans le monde nouménique, comme d'après Kant, elle est apparente dans le monde phénoménique humain, apparent aussi sera le devoir comme obligation morale, apparent et stérile l'ordre comme manifestation de la raison pratique et de la volonté pure. Bref : l'obligation morale inhérente à l'impératif catégorique implique la question de l'existence de la liberté, mais elle ne démontre pas l'existence réelle de la liberté. Suis-je libre ? Puis-je obéir ou non à l'impératif catégorique? Dans l'affirmative, le *devoir* que promulgue l'impératif catégorique est un devoir possible pour moi, et j'ai *l'obligation* de l'accomplir. Ne suis-je pas libre ? Ma liberté *nouménique* est-elle seulement apparente, comme l'est ma liberté *phénoménique?* Dans ce cas, le devoir inclus dans l'impératif catégorique est une idée, non un fait ; c'est un devoir apparent, et non un devoir réel ; c'est un ordre stérile, comme le serait l'ordre donné à un paralytique de courir. Comme l'ordre de courir présuppose la force physique qui permet de l'exécuter, ainsi l'ordre moral de l'impératif catégorique présuppose la force morale de la liberté. Tant que l'on n'aura pas prouvé la réalité objective de la liberté, l'on n'aura pas démontré la réalité objective du devoir. Kant dit à l'homme : tu *dois* faire telle chose, donc tu *peux* la faire ; tu *peux* faire ceci, donc tu *dois* le faire.

Il y a là un véritable cercle vicieux, une pétition de principe. La science et la logique demandent

que l'on démontre la réalité objective du devoir moral et la réalité objective de la liberté en elle-même, et non pas seulement comme un simple *postulatum* du devoir, d'autant plus que la liberté est une condition préalable *sine qua non* de la moralité *in ordine cognoscendi*, et un élément inséparable *in ordine essendi*. Il y a plus : si l'on établit une relation de dépendance entre les deux, il est plus naturel et plus logique d'accorder la priorité à l'existence de la liberté ; parce qu'il est plus naturel et plus logique de dire : Je *puis* faire telle chose bonne, donc je *dois* la faire ; que de dire : Je *dois* faire telle chose bonne, donc je *puis* la faire.

Ce n'est point là la seule pétition de principe, ni la seule contradiction que l'on découvre dans la théorie éthique de Kant, lorsqu'on la regarde de près.

S'il y a une chose mille fois répétée dans les écrits de Kant, particulièrement dans la *Critique de la raison pratique* et dans les *Principes métaphysiques de la morale*, c'est que le devoir, l'impératif catégorique, expression de la loi morale, émane directement de la raison humaine pratique et de la bonne volonté qui agit indépendamment des désirs, des affections, des passions, et des circonstances du monde phénoménique et sensible ; dans cette volonté, comme nous l'avons vu, Kant place le *bien suprême et absolu*. La loi morale, dit-il à plusieurs reprises, est une loi autonome, qui ne fait qu'un avec l'autonomie

même de la raison. Or, cette autonomie, et surtout, le caractère de bien absolu que Kant attribue à la volonté, impliquent la négation de Dieu, à moins que nous veuillions admettre ou attribuer au philosophe allemand l'existence de deux absolus.

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que le procédé de Kant, pour établir et prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, est un procédé essentiellement défectueux. Si Kant admet ces deux vérités, c'est seulement parce qu'elles s'offrent à la raison comme des postulats nécessaires pour l'existence et l'accomplissement de la loi morale. Écoutons ce que Kant lui-même nous dit dans la *Critique du jugement* : « Si la raison pouvait nier avec certitude l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, la loi morale serait une pure illusion de la raison pratique ». Il résulte de là :

1° Que la réalité objective de la loi morale n'est point aussi évidente que le suppose la théorie kantienne, puisqu'elle serait une illusion dans l'hypothèse où l'existence de Dieu ne pourrait pas être démontrée, et puisque le degré de certitude relative à la loi morale est en proportion du degré de certitude que peut atteindre la raison pure sur l'existence de Dieu.

2° Que la réalité objective de la loi morale est incertaine et problématique ; car s'il est certain que, d'après Kant, l'existence de Dieu ne peut pas être niée avec certitude par la raison, il est certain aussi qu'elle ne peut pas être *affirmée* avec

certitude ; car s'il est une vérité élémentaire dans le kantisme, c'est que tout ce qui appartient au monde intelligible ne peut être ni affirmé ni nié avec certitude par la raison humaine.

Kant n'a donc pas le droit d'affirmer comme certaine et absolue, la réalité objective de la loi morale, puisque, d'après ses propres principes, l'existence réelle de cette loi est seulement possible et problématique, comme est possible et problématique, mais non certaine pour la raison pure, l'existence réelle ou apparente de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et cela, sans parler du cercle vicieux, de la pétition de principe, que nous avons déjà signalés.

§ C. — CRITIQUE.

Bien que la Philosophie de Kant ait généralement reçu le nom de *Philosophie critique*, il est cependant certain que la partie critico-théorique est très différente de la partie critico-pratique ; il s'agit ici d'une *Philosophie* qui contient deux grandes parties : l'une, *le criticisme* proprement dit, l'autre, que nous pourrions appeler l'*éthicisme*.

Le fondement, et, par conséquent, le vice radical du criticisme consiste dans l'affirmation des jugements synthétiques *a priori*. D'après Kant ces jugements qui constituent à proprement parler la science, sont ceux dans lesquels le prédicat

convient d'une manière universelle et nécessaire au sujet, sans que cette convenance soit fondée sur l'idée même du sujet, ou sur l'expérience. Mais ces jugements n'existent pas, car ceux qu'il nous donne comme tels (7 + 5 = 12, la ligne droite est la plus courte d'un point à un autre, ce qui commence à exister a une cause, etc.) sont en réalité des jugements analytiques, attendu que le prédicat est contenu dans le concept complet et véritable du sujet. Cette base une fois ébranlée, tout l'édifice du criticisme tombe en ruines, d'autant plus que la doctrine de Kant sur les catégories de l'entendement et sur les idées de la raison pure comme formes subjectives, n'a pas d'autre objet que d'expliquer la nature de ces jugements synthétiques *a priori*, et leur possibilité qui s'identifie avec la possibilité de la connaissance scientifique.

Dans toute cette question des catégories, l'arbitraire et l'esprit de système dominent. Kant prétend déduire ses catégories des formes du jugement, et il affirme que celles-ci représentent les éléments simples et nécessaires de cet acte de l'entendement. Mais Kant démontre-t-il la réalité et la légitimité de cette déduction ? Nullement ; et pour peu que l'on y prenne garde, on découvre que le *schema* des catégories est rempli de défauts, et surtout que si dans la déduction et dans l'agencement des catégories, il y a quelque chose de rationnel et de scientifique, il y a aussi beaucoup d'artificiel, d'hypothétique et de gratuit. Nous

sommes ici pleinement d'accord avec Lange lorsqu'il écrit : « La déduction d'un seul principe, procédé généralement plein de séduction, se bornait au fond à construire une figure formée de cinq lignes perpendiculaires, coupées par quatre lignes horizontales, et où l'on remplissait les douze cases résultant de cette combinaison, et cependant il est évident que des deux jugements de la possibilité et de la nécessité, un seul des deux au plus peut être la forme primitive, d'où naît l'autre, grâce à l'emploi de la négation. A dire vrai, le procédé purement empirique d'Aristote avait plus de valeur, parce qu'au moins, il ne conduisait pas à des illusions aussi périlleuses ».

Ce que nous venons de dire sur le vice radical que renferment les catégories de Kant, est également applicable à ce que l'on appelle les idées pures de la raison. Celles-ci ne sont au fond autre chose que des déductions et des applications artificielles des formes du raisonnement. Il n'y a que l'apparence de la science, lorsque, au moyen de procédés subtils et laborieux, on déduit l'idée de l'âme du raisonnement catégorique, l'idée de l'univers du raisonnement hypothétique, et l'idée de Dieu du raisonnement disjonctif. Les recherches complexes et artificielles de Kant sur l'origine et la nature des catégories et des idées, leur élaboration systématique et subjective devaient entraîner le philosophe allemand sur un terrain essentiellement idéaliste, terrain où il fut dépassé par ses successeurs.

En effet, une fois que l'on se plaçait sur ce terrain mobile, que l'on faisait des catégories de l'entendement, des idées et des intuitions pures de la sensibilité (espace et temps), des lois *a priori*, de pures formes subjectives, vides de tout contenu réel, on devait inévitablement verser dans un scepticisme idéaliste auquel aboutit en définitive le criticisme kantien. Est-il besoin d'ajouter que l'idéalisme de la thèse de Kant contient la raison suffisante des constructions aprioristiques et essentiellement idéalistes de Fichte, de Schelling et de Hegel. Si, d'après Kant, la *raison dicte et impose ses lois à la nature,* Fichte a bien le droit de dire que le moi pose le non-moi et communique au monde l'existence, et Hegel peut affirmer que tout l'idéal est réel.

Chose étrange au premier abord, d'autant que la réfutation du sensualisme matérialiste paraît avoir été l'un des buts principaux que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a eu en vue, son criticisme peut être considéré comme l'une des causes les plus puissantes du matérialisme contemporain. D'après Kant, il n'y a rien d'impossible à ce que le monde extérieur, l'*Etwas* nouménique, qui affecte nos sens, soit en même temps le sujet de la pensée ; c'est là une idée en parfaite harmonie avec la thèse du matérialisme actuel. D'un autre côté, si les conceptions de l'entendement et de la raison pure ne sont que des lois, des formes, des idées *a priori*, sans valeur objective réelle, le matérialisme et le positivisme

sont dans leur droit, lorsqu'ils prétendent que l'expérience, et l'expérience seule, peut atteindre la réalité des choses ; que toute thèse théologique se résout en une hypothèse idéaliste, et que les vérités métaphysiques ne sont que des combinaisons d'idées sans aucun sens réel et sans valeur objective. Il faut aussi ajouter que le matérialisme de notre temps a été comme une réaction contre les exagérations de l'idéalisme inauguré par Kant et développé par ses successeurs.

La Philosophie critique de Renan, qui n'est qu'un théisme idéaliste, et le cosmisme athée de Vacherot, procèdent en ligne directe du criticisme kantien. Si Dieu, au point de vue de la raison et de la métaphysique, n'est qu'une idée sans valeur objective, comme l'affirme l'auteur de la *Critique de la raison pure*, Renan et Vacherot ont raison quand ils admettent l'existence d'un Dieu-idée, d'un être très parfait, idéal, mais non l'existence d'un Dieu-réalité. Sur ce terrain, Kant va plus loin que Descartes : en effet, si celui-ci avait essayé de démontrer que nos perceptions, le monde interne et la connaissance des choses, n'existent que sous la condition de la pensée, Kant prétend que les objets extérieurs, le monde même de la matière et des sens, existent seulement dépendamment et comme phénomènes du moi. A l'idéalisme subjectif de Descartes, Kant ajoute l'idéalisme objectif, et, par conséquent, sa théorie sur ce point se résout dans un idéalisme universel.

Les conséquences qui suivent de ce que nous

avons appelé l'éthicisme de Kant, ne sont ni moins importantes, ni moins désastreuses que celles que nous avons vues naître de son criticisme spéculatif. Pour Kant, le christianisme n'a pas de valeur doctrinale ; au fond, il se réduit à une idée morale ; les dogmes et les faits contenus dans la Sainte Écriture sont de purs symboles *d'idées morales*, et on doit les soumettre à une interprétation *morale*, outre l'interprétation grammaticale et historique, mais toujours dans un sens naturaliste. On le voit, cette théorie qui subordonne le christianisme à la morale, ou, pour mieux dire, qui l'identifie à une morale purement humaine et philosophique, contient en germe l'exégèse rationaliste de l'école de Tubingue et la critique religieuse de Renan, exégèse et critique qui extirpent peu à peu du christianisme, tous ses éléments surnaturels et divins.

La théorie de la *morale indépendante*, si en vogue de nos jours, est aussi fille légitime de la doctrine de Kant. Si la volonté, comme puissance autonome, est la raison suffisante de l'ordre moral, la norme et l'origine de tous les devoirs de l'homme ; s'il n'y a d'autre religion que la morale ; si la conscience morale est antérieure et supérieure à l'idée de Dieu, attendu que c'est cette conscience, et non la raison et la religion, qui nous donne la connaissance de Dieu ; si toutes ces affirmations de Kant sont vraies, force est de tenir pour vraie la théorie de la morale indépendante d'autant plus que, d'après Kant, « l'homme *existe* comme fin en

soi......, dans toutes ses actions, qu'elles se rapportent à lui-même ou à d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin* ».

Dire que l'homme est *fin en soi* revient à dire que l'homme dans son fond et dans son essence intime est l'être absolu ; que l'homme, ou, si on veut, la raison humaine, la volonté humaine, l'humanité, est le principe et le centre de l'ordre moral. Est-il besoin de faire remarquer que cette morale, qui considère l'humanité comme fin en soi, comme fin des autres êtres, comme fin de l'univers, est en réalité identique avec la morale indépendante qui prétend se constituer en dehors de toute idée religieuse et divine. La théorie morale anthropocentrique de Kant conduit nécessairement à cette conclusion, que la loi universelle et autonomique du devoir est identifiée avec la personnalité humaine, prise comme fin, conclusion qui implique non seulement une morale indépendante, mais encore une morale essentiellement athée.

La monstruosité de cette doctrine saute encore davantage aux yeux, si l'on veut prendre garde que pour le criticisme il ne peut exister d'*homme fin en soi*, d'homme principe et objet du devoir; puisque pour le criticisme l'homme n'est qu'un ensemble de phénomènes, soumis à des catégories purement formelles et aprioristiques.

Jetons maintenant un regard sur la Philosophie de Kant prise dans son ensemble et comme conception systématique de la science. Nous y remar-

querons, outre les défauts et les incohérences que nous avons déjà signalés, deux grandes contradictions. La première a trait à l'*Etwas* transcendantal, à la *chose en soi*, dont la raison humaine peut soupçonner l'existence sans pouvoir ni l'affirmer ni la nier. Kant dit que c'est cette réalité transcendantale qui détermine et produit en nous les impressions et les représentations de la sensibilité, qui servent de matière première à la connaissance humaine, qui se constitue en appliquant les catégories internes et aprioristiques à ces représentations. L'une de ces catégories, et peut-être la plus importante dans l'ordre scientifique, est celle de cause (relation), laquelle, comme les autres catégories, en sa qualité de forme purement subjective et *a priori* du moi, est seulement applicable au monde des phénomènes, mais non au monde des noumènes, à la chose en soi ; et cependant Kant, tombant ainsi dans une contradiction flagrante, suppose et affirme que la chose en soi, la réalité nouménique transcendantale, est la *cause* réelle et effective des sensations et représentations sensibles.

Mais le vice le plus radical de la conception kantienne est et sera toujours la contradiction absolue, l'antinomie essentielle et insoluble entre la raison théorique et la raison pratique, entre la métaphysique et la morale. S'efforcer d'établir l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme sur la base de la science morale, c'est chose, à coup sûr, digne de louange ; mais ces efforts sont

complètement stériles et même ridicules, après que l'on a écrit la *Critique de la raison pure*. C'est une entreprise irréalisable, un véritable contre-sens de prétendre déduire certaines vérités métaphysiques de la vérité morale, lorsqu'on a démontré l'*indémonstrabilité* de ces vérités, après avoir affirmé l'impuissance de la raison humaine pour connaître la vérité métaphysique.

En outre : qu'est en définitive la loi morale, que sont les postulats de la raison pratique, sinon des vérités métaphysiques appuyées sur le principe de causalité ? Et si le principe de causalité est impuissant à établir l'existence de Dieu dans la sphère de la raison théorique, comment pourra-t-il l'établir dans la sphère de la raison pratique ? L'abîme entre la raison pure et la raison pratique restera toujours ouvert ; l'antinomie radicale entre l'une et l'autre demeurera insoluble, en dépit de toutes les subtilités de la dialectique et de tous les efforts de l'esprit. Aux yeux d'une logique rigoureuse et de bonne foi, il restera toujours incontestable que la vérité métaphysique une fois ruinée la vérité morale ne peut subsister. La base de la morale, en effet, est la métaphysique, et Kant lui-même l'a reconnu implicitement, en écrivant ses *Principes métaphysiques de la morale*. Etablir que la vérité métaphysique dérive de la vérité morale ; enseigner que celle-ci contient la raison de celle-là et lui sert de base, et écrire ensuite les *Principes métaphysiques de la morale*, c'est un véritable contre-sens, une contradiction *in adjecto*.

De là deux conséquences importantes :

1° Les spéculations qui, dans la pensée du philosophe de Kœnigsberg, avaient avant tout pour but d'élever une digue contre le débordement du sensualisme matérialiste, et d'en finir pour toujours avec l'idéalisme de Berkeley et avec le scepticisme de Hume, eurent pour résultat, d'un côté, d'ouvrir la porte au matérialisme, et, d'un autre côté, d'affermir la thèse sceptico-idéaliste.

2° Presque toutes les grandes erreurs de nos jours, ou tirent directement leur origine du criticisme de Kant, ou ont leurs racines dans sa doctrine, à laquelle on doit aussi, en grande partie, l'atmosphère essentiellement rationaliste et antichrétienne que nous respirons, car la Philosophie de Kant est tout entière pénétrée par l'idée rationaliste.

S'il y a quelque chose de bon et de louable dans les travaux de Kant, c'est sa tentative de conserver les principales vérités de l'ordre moral, tentative d'ailleurs frappée de stérilité, à cause de sa thèse métaphysique, de telle sorte que, ce qu'il y a ici de véritablement louable, c'est bien plus l'intention que le résultat. Il faut aussi louer ses efforts pour éclairer le problème critique, et son dessein de rabattre les prétentions exagérées du dogmatisme; mais encore ici il dépassa les bornes, et s'il rendit service à la science en attirant l'attention sur l'importance philosophique de ces problèmes, il lui causa encore plus de dommage par ses théories et par ses conclusions

sceptiques et idéalistes. Ses antinomies cosmologiques, pleines de sophismes indignes du premier étudiant venu de logique, montrent que sa lutte contre le dogmatisme relève beaucoup plus du parti pris que de la raison.

Quoi qu'il en soit de ce mérite relatif de la doctrine de Kant, il faut reconnaître que sa Philosophie est une Philosophie essentiellement erronée et pernicieuse, dont les caractères fondamentaux sont le scepticisme et l'idéalisme en Philosophie, le naturalisme en morale, le rationalisme en tout, et comme conséquences immédiates, le panthéisme et le matérialisme, car c'est une chose manifeste, pour tous ceux qui savent lire l'histoire de la Philosophie contemporaine, que ces deux grands systèmes des temps modernes sont des conclusions directes et logiques de la théorie de Kant sur la *chose en soi*, dont la réalité objective et transcendante est inaccessible à la raison humaine.

En résumé : la conception philosophique de Kant est une conception grandiose et profonde, si l'on considère le génie et la puissance d'analyse de son auteur ; mais si on la considère dans ses rapports avec la vérité et la réalité, c'est une conception sophistique, féconde pour le mal, stérile et inféconde pour le bien. Dans son essence, dans ses résultats, dans son histoire, l'œuvre de Kant est une œuvre de mal, non une œuvre de vie. Sous les coups de sa critique implacable, la matière et l'esprit, l'homme et Dieu

disparaissent du monde réel et objectif. La science est réduite à un ensemble d'intuitions problématiques, de catégories et de lois aprioristiques, qui n'ont aucune valeur objective. La psychologie est un tissu de paralogismes; la cosmologie et la théodicée sont fatalement soumises à une série d'antinomies insolubles. En un mot: à part les phénomènes sensibles, en tant qu'ils sont des déterminations subjectives de l'esprit, pour l'homme de la science, il n'existe aucune réalité transcendantale et métaphysique; il n'y a qu'une réalité confuse et indéterminée, ou, pour mieux dire, la possibilité d'un *Etwas* nouménique, un X inconnu et incapable d'être jamais connu par l'homme. Notre philosophe, épouvanté par les ruines amoncelées autour de lui, inventa, c'est le mot, un Dieu *sui generis*, afin de sauver la morale de l'universel naufrage. Mais, une fois proclamée l'impuissance radicale pour la raison humaine de démontrer l'existence de Dieu, ce Dieu ne peut être qu'une hypothèse gratuite, un simple *postulatum*, une affirmation de convenance. Qu'est-ce qu'un Dieu que la raison pure déclare impossible, ou, à tout le moins, indémontrable, et qui, tout à coup, apparaît sur la scène pour que le drame se dénoue comme il convient? Non: le critique des antinomies n'arrivera jamais, par un procédé légitime et logique, à résoudre l'antinomie radicale qui existe entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

Cette impossibilité apparaîtra encore plus évidente, si l'on remarque que, dans la théorie de Kant, la liberté qui lui sert de prémisse pour établir l'existence de Dieu, n'est pas la liberté attestée comme fait de conscience par l'expérience individuelle, puisque, d'après le kantisme, le monde phénoménique, soit interne, soit externe, est régi par un déterminisme absolu. La liberté, donc, qui sert de base à la raison pratique pour exiger, comme *postulatum*, l'existence de Dieu, c'est la liberté intelligible, supérieure à l'espace et au temps, la liberté *possible*, cette *chose en soi*, invisible à la raison et à la science ; c'est la liberté, que la raison pratique *pose*, ou, pour mieux dire, suppose dans la réalité nouménique et inconnue qui se cache derrière le monde phénoménique. Il suit de là que le philosophe allemand se met dans l'impossibilité d'établir solidement, même l'existence de la liberté, qui sert de base au *postulatum* de l'existence de Dieu. D'autre part, en niant toute valeur objective aux phénomènes de la sensibilité interne, et en les soumettant à un déterminisme absolu, comme il le fait dans la *Critique de la raison pure*, Kant annihile la preuve la plus convaincante de la liberté humaine, nous pourrions même dire la seule qui résiste à tous les sophismes : le témoignage de la conscience. Ajoutons que cette liberté, indépendante de l'espace et du temps, appartenant au monde intelligible, propriété de l'être nouménique, dont la nature nous est incon-

nue, ne peut reposer que sur une espèce de foi instinctive, dès là qu'elle ne peut être connue par la raison et démontrée par la science [1].

§ CI. — MOUVEMENT KANTIEN. — ADVERSAIRES DE LA DOCTRINE DE KANT.

La Philosophie de Kant peut être regardée comme le centre de deux cercles d'une circonférence et d'un diamètre très inégaux. Le premier représente l'influence immédiate et comme personnelle de ses idées, influence qui se fit sentir dans les attaques et dans les défenses directes auxquelles donna lieu son système. Le second, le

1. Il est impossible de faire une exposition plus claire et une critique plus autorisée de la doctrine de Kant. Que l'on nous permette cependant d'ajouter quelques mots. Deux Philosophies ont exercé sur notre siècle la plus néfaste influence : la Philosophie sociale de Rousseau, et la Philosophie spéculative et pratique de Kant. Celui-ci a, comme métaphysicien, une bien autre valeur que le sophiste de Genève ; c'est un génie puissant... dans l'erreur : *Magni passus, sed extra viam.* Sa Philosophie est la déification du *moi* : suivant l'expression de Balmès, Kant s'y enferme « comme dans une île dont il est impossible de sortir, sans être enseveli dans les profondeurs de l'*Océan* ». Sa morale est le comble de l'orgueil, et l'on peut dire qu'elle est la consécration de l'individualisme le plus absolu et de l'égoïsme le plus monstrueux. Les idées de Rousseau et de Kant ne sont pas restées dans le monde des utopies ; elles ont créé un ordre social à leur image ; il est là sous nos yeux, et le spectacle qu'il nous offre est bien fait pour nous prouver que les doctrines *anti-divines* sont essentiellement *anti-humaines*, et que la plus solide garantie des droits de l'homme se trouve dans la reconnaissance du droit souverain de Dieu (G. P.).

plus grand cercle concentrique, correspond à la doctrine de Kant considérée comme point de départ et comme principe général de la Philosophie contemporaine, comme *substratum* et élément universel des systèmes philosophiques les plus importants qui apparaissent sur la scène pendant cette période historique de la Philosophie.

Plus tard nous nous occuperons de la doctrine de Kant à ce point de vue ; pour le moment, bornons-nous à ses conséquences immédiates, et passons rapidement en revue, d'abord les adversaires du kantisme, ensuite ses partisans et ses défenseurs.

Sans parler de *Selle*, de *Tittel*, qui attaquèrent la doctrine de Kant, en s'appuyant sur les idées de Locke dont ils étaient partisans, il faut citer parmi les adversaires de la Philosophie kantienne :

a) *Eberhard* (1739-1809), qui attaqua le criticisme kantien en s'appuyant sur la doctrine leibnitzienne, et en affirmant, entre autres choses, que « la Philosophie de Leibnitz contient, elle aussi, une critique de la raison, avec une part de dogmatisme fondé sur une analyse exacte de la faculté de connaître, d'où il suit qu'elle renferme tout ce qu'il y a de vrai dans la critique de Kant, et encore plus à cause de l'étendue qu'elle donne au domaine de l'entendement ». En 1790, Kant publia un travail spécial pour répondre aux attaques d'Eberhard.

b) L'historien de la Philosophie *Tiedemann* (1746-1806) défendit la valeur objective de la con-

naissance humaine contre les conclusions du criticisme kantien, et il se plaça à un point de vue analogue à celui d'Eberhard.

c) *Garve*, né à Breslau (1742-1798), fut l'un de ceux qui réfutèrent avec le plus de solidité la Philosophie critique de Kant, et spécialement la morale contenue dans la *Critique de la raison pratique*.

d) *Herder* (1744-1803), quoique plus connu par ses *Idées sur la Philosophie de l'histoire*, que par ses œuvres philosophiques, écrivit quelques ouvrages dans un sens antikantien; l'un d'eux a pour titre *Métacritique de la Critique de la raison pure*.

e) *Haman*, qui, dans ses *Lettres à Jacobi*, attaque le criticisme kantien ; *Schwab*, qui, dans sa *Comparaison du principe kantien de la morale avec le principe leibnitziano-wolfien*, établit la supériorité de la Philosophie de Leibnitz sur celle de Kant, et *Weishaupt*, qui écrivit, entre autres ouvrages, un *Examen de la Critique de la raison pure*, et aussi, *Doutes sur la doctrine de Kant par rapport à l'espace et au temps*, sont les trois adversaires les plus directs et les plus constants de la Philosophie de Kant; on peut y ajouter :

f) *Stattler*, auteur de l'*Anti-Kant*, publié en 1788, et l'un des adversaires les plus ardents de Kant et de sa doctrine.

§ CII. — PARTISANS DE LA PHILOSOPHIE DE KANT.

Malgré ces attaques, la doctrine de Kant fit de rapides progrès dans toute l'Allemagne ; beaucoup d'écrivains se consacrèrent à sa défense, à son explication et à sa propagande. Parmi eux, on peut citer *Schultz* (1739-1805) qui écrivit des *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure du professeur Kant; Schmid* (1761-1812), auteur d'une *Esquisse de la Critique de la raison pure*, et qui contribua grandement par ses écrits à populariser les idées de Kant; *Snell et Born :* le premier se voua à faciliter l'intelligence de la doctrine de Kant, contenue dans la *Crit'que du jugement et de la raison pratique*, tandis que le second traduisit en latin les œuvres principales de Kant, et prit part, avec *Abicht* et d'autres kantiens, à la rédaction d'une revue philosophique consacrée au développement de la Philosophie de Kant.

Le fameux poète *Schiller* (1759-1805) est aussi compté par quelques-uns au nombre des partisans de la doctrine de Kant. Il est au moins certain qu'à une époque de sa vie, il se consacra à l'étude des œuvres fondamentales de Kant, et qu'il soutint des polémiques au sujet du sens authentique de sa doctrine.

Mais ceux qui contribuèrent surtout au développement et à l'affermissement de la doctrine de Kant, furent *Reinhold* (Charles Léonard) que

l'on ne doit pas confondre avec son fils Ernest Reinhold, et *Krug*.

Le premier, né à Vienne (1759-1823), employa une grande partie de sa vie à exposer et à développer la doctrine de Kant, qui doit beaucoup à ses *Lettres sur la Philosophie de Kant*. Cependant, dans les dernières années de sa vie, poursuivi par les attaques de quelques antikantistes, et particulièrement par celles que dirigeait contre ses idées kantiennes le sceptique Schulze dans son *Œnesidème*, Reinhold abandonna successivement plusieurs des idées qu'il avait empruntées à Kant.

Krug, né à Wittemberg (1770-1842) est aussi l'un des représentants les plus remarquables de la Philosophie kantienne dans sa première période, et il contribua puissamment à la populariser par des manuels inspirés par la doctrine du philosophe de Kœnigsberg. En quelques points, et particulièrement dans ceux qui se rapportent à la psychologie et à l'esthétique, Krug modifie, parfois d'une manière assez originale, la doctrine de Kant.

Maimon, auteur d'un *Essai sur la Philosophie transcendantale*; *Beck*, qui écrivit un *Extrait des ouvrages critiques du professeur Kant*, et plusieurs autres que nous passons sous silence, contribuèrent aussi à étendre et à consolider la doctrine de Kant, par des apologies, des manuels, des commentaires et même par des publications périodiques consacrées à cet objet.

§ CIII. — PHILOSOPHES ÉCLECTICO-KANTIENS.

A côté de ceux qui luttaient carrément, soit pour, soit contre la doctrine de Kant, apparurent quelques philosophes qui se placèrent à une égale distance des deux partis combattants. Ceux-ci adoptèrent en général, et dans une mesure plus ou moins large, les principes, les idées, les tendances de la Philosophie kantienne, mais en même temps, ils les modifièrent par l'adjonction d'idées relativement originales, et parfois ils essayèrent de combiner la doctrine de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, avec celle d'autres auteurs anciens ou modernes. Bardili, Fries et Bouterwek peuvent être regardés comme les principaux représentants de cette espèce de mouvement éclectico-kantien.

Bardili, qui naquit à Blambenern, en 1761, et qui mourut en 1808, est peut-être celui qui s'éloigne le plus de Kant, tandis qu'il se rapproche beaucoup de Schelling, dont il peut être considéré comme le précurseur. Bien que le point de départ et l'objet final de la conception de Bardili révèlent l'influence générale de Kant, il se sépare cependant de lui en plusieurs points, surtout en reconnaissant la cognoscibilité de la *chose en soi* et en déterminant sa nature réelle. L'X inconnue, le *noumenon* mystérieux de Kant est pour Bardili l'absolu, dont l'unité primitive, indifférente et

indéterminée d'elle-même, renferme à la fois la réalité objective et subjective, la nature et l'esprit. Si, à ce point de vue, Bardili se rapproche de Schelling, il se rapproche aussi d'Hegel, quand il affirme que la logique et l'ontologie sont une même chose; que dans l'homme le sentiment de la vie se fait conscient et s'élève à la personnalité, et que la loi de la nature est aussi la loi de la pensée. Comme on le voit, Bardili est le précurseur naturel de Schelling et d'Hegel ; il représente la transition entre le criticisme kantien et le dogmatisme idéaliste de ses successeurs.

Bouterwek (1766-1828), pendant la première époque de sa vie, commente la Philosophie de Kant; ensuite, il la modifie dans quelques-unes de ses parties, et particulièrement en ce qui touche la théorie de la connaissance. Bouterwek enseigne que toute pensée purement logique est médiate et incertaine de sa nature, et qu'elle suppose une pensée immédiate et primitive en contact avec la réalité absolue, avec le principe de toute existence et de toute pensée. Il infère de là que la vérité proprement dite, la vérité métaphysique, la vérité qui implique la conformité de la pensée avec l'essence intelligible des choses et leur relation avec le principe de l'être et de la connaissance, est connue d'une manière immédiate par la raison pure comme faculté de connaissance supérieure à la sensibilité.

Cette théorie de Bouterwek peut être regardée comme une réminiscence de l'hypothèse de Kant

relative à la possibilité d'une intuition immédiate. A un autre point de vue, elle est comme une préformation de la théorie de Schelling sur l'intuition intellectuelle.

Fries (1773-1843) suivit la direction de la Philosophie de Kant, surtout dans sa partie pratique, et en lui reconnaissant certains défauts, auxquels il s'agit de porter remède. Fries reproche à Kant la disposition défectueuse de sa logique, et l'inconséquence dans laquelle il tombe en cherchant dans les concepts moraux, les preuves de la valeur objective des idées métaphysiques. Il lui reproche aussi, et non sans fondement, de confondre la psychologie avec la métaphysique, et de ne pas marquer suffisamment leurs limites respectives.

Fries reconnaît avec Kant que le temps, l'espace et les catégories sont des formes subjectives *a priori;* mais il admet d'un autre côté que la *chose en soi,* la réalité objective, est d'abord pressentie (*Ahnung*) par la sensibilité, et enfin perçue par un acte de foi de la raison pure, théorie qui révèle déjà l'influence de Kant.

§ CIV. — PHILOSOPHIE DE JACOBI.

Parmi les philosophes qui, adoptant certaines conclusions de la doctrine kantienne, la modifièrent, au point même parfois de la transformer en un nouveau système, il faut accorder une attention spéciale à *Jacobi* (Frédéric-Henri), penseur

profond et original, qui naquit à Dusseldorf en 1743, et qui mourut à Munich en 1819.

Ce philosophe, convaincu par le criticisme de Kant que la raison humaine est impuissante pour connaître et démontrer l'existence objective des choses et particulièrement celle des essences intelligibles ou suprasensibles, en conclut, qu'en dehors de la connaissance scientifique et de la pensée réflexe, il doit y avoir une force, une faculté de connaissance qui nous permette d'entrer en possession de la vérité métaphysique et morale. De là la théorie psychologico-métaphysique qui peut se condenser dans les termes suivants:

L'histoire de la Philosophie et l'expérience démontrent que la raison humaine, si elle se place sur le terrain dogmatique, vient à tomber nécessairement dans le panthéisme et dans le fatalisme de Spinoza, tandis que, si elle se place sur le terrain critique, elle aboutit au scepticisme, à la négation de la connaissance objective et réelle du monde, de Dieu et de l'homme. Et cependant, la croyance en la réalité du monde, de Dieu et de l'homme, existe dans la raison comme un attribut inaliénable de sa nature, et elle se révèle dans l'homme individuel et collectif comme une nécessité indéclinable. Il faut donc qu'il existe dans l'homme une force de connaissance qui ait un rapport intime et nécessaire avec cette croyance, une faculté de connaître qui implique la perception immédiate de la vérité suprasensible, et une intuition directe de Dieu et des essences intelligibles, à peu

près comme les sens impliquent la perception immédiate des objets sensibles. En résumé : par les sens, l'homme perçoit le monde matériel et les objets sensibles ; par la *foi*, c'est-à-dire par la *raison*, faculté de connaissance supérieure à l'entendement pur, et à la raison discursive et réflexe du criticisme kantien, l'homme perçoit et connaît avec certitude les objets du monde intelligible, Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, etc. Les sens extérieurs nous donnent la connaissance des choses sensibles ; la raison, comme *foi* (non foi positive et extérieure, mais foi intime et spontanée), ou, pour mieux dire, comme faculté de l'absolu et de l'inconditionné, nous donne la connaissance de Dieu et des essences intelligibles ; la pensée réflexe, ce que la Philosophie critique appelle l'entendement pur et la raison, ne fait que coordonner les représentations et les notions subjectives.

Notre âme, l'esprit qui détermine et constitue l'essence de l'homme, est un esprit qui vient directement de Dieu. L'homme, en percevant la présence intime de cet esprit dans la conscience et par la conscience, perçoit en même temps l'existence et la présence de Dieu, auteur de notre esprit ; on peut dire en toute vérité que la Divinité est présente à l'homme par le cœur, comme la nature ou le monde sensible est présent à l'homme par les sens. Le cœur est donc comme le centre de la sphère de la connaissance ; il est le foyer de la lumière par laquelle nous voyon-

la vérité, particulièrement dans les objets supra-sensibles et d'ordre divin, et cela est si vrai, que cette lumière, qui est brillante et pure dans le cœur, s'obscurcit et se voile, quand du cœur elle passe dans l'entendement pur.

Que conclure de tout cela? Que la Philosophie de Jacobi renferme au fond une espèce d'ontologisme traditionaliste et fidéiste, qui place l'idée de Dieu et les principales vérités de l'ordre moral sous la sauvegarde d'une perception directe, d'une foi instinctive et naturelle de la raison, considérée comme organe supérieur de la pensée. En d'autres termes : d'après Jacobi, il existe un véritable conflit entre le sentiment et la raison, comme faculté de réflexion et de science ; la connaissance de l'existence de Dieu et des vérités morales est due au sentiment et non à la raison.

Aussi est-il très naturel que Jacobi ait dit de lui-même « qu'il était païen par la raison et chrétien par le cœur ».

Ce système religieux et sentimentaliste de Jacobi trouva des adeptes plus ou moins fidèles parmi les théologiens et les philosophes. On distingue parmi eux *Köppen*, ami et disciple de Jacobi, le conseiller *Ancillon*, mais surtout *Salat*, pour qui la révélation intérieure des choses divines doit être prise comme base de la Philosophie, et *Wagner*, professeur de Würtzbourg, qui tend aussi à appuyer la Philosophie sur l'idée religieuse.

Le représentant le plus authentique de l'esprit

et des tendances de la doctrine de Jacobi sur le terrain philosophique, est peut-être le Hollandais *Hemsterhuis*, qui reconnaît dans l'homme deux espèces de convictions : l'une, dérivée de l'usage de la raison, l'autre procédant d'un sentiment interne inhérent à la nature humaine; il ajoute que cette conviction de sentiment est la *base unique* sur laquelle s'appuie la première, et le chemin pour arriver à la vérité rationnelle et scientifique. Conformément à ces idées, Hemsterhuis avait coutume de dire qu'un seul soupir de l'âme vers l'avenir et le parfait, « *est une démonstration plus que géométrique de la nature de la Divinité* ».

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DU TOME TROISIÈME

CRISE SCOLASTICO-MODERNE

TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE A LA PHILOSOPHIE MODERNE

TROISIÈME ÉPOQUE DE LA PHILOSOPHIE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

Imprimerie de l'Ouest. — A. Nézan, Mayenne.



